This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

TAYLOR
INSTITUTION
LIBRARY

ST. GILES · OXFORD

VOLTAIRE FOUNDATION FUND

RÉFLEXIONS
PHILOSOPHIQUES
SUR
LE SYSTEME
DE LA NATURE.

PAR M. HOLLAND.

PREMIERE PARTIE.

LONDRES.

M. D. CC. LXXII.

1772.

TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
15 APR 1989
OF OXFORD
LIBRARY

PRÉFACE.

EN lisant le Système de la nature avec attention que méritoit un ouvrage sur cette matiere, & un livre qui fait tant de bruit, j'ai jetté ces réflexions sur le papier à mesure qu'elles se présentoient à mon esprit. Etranger & géometre, je ne pouvois pas avoir dessein d'écrire en françois pour le public, & sur des matieres de métaphysique; cependant quelques amis auxquels j'ai communiqué ces observations, présument qu'elles pourront être utiles. Je

les offre à tous ceux qui cherchent de bonne foi la vérité. Puiſſent-elles répandre quelque jour ſur un ſujet auſſi important ! Cet eſpoir qui m'anime eſt la récompenſe la plus chere à mon cœur.

REFLEXIONS PHILOSOPHIQUES SUR LE SYSTEME DE LA NATURE.

PREMIERE PARTIE.

CHAPITRE I.

De la Nature.

PRECIS. *La nature en général eſt le grand tout, qui réſulte de l'aſſemblage des différentes matieres, de leurs différentes combinaiſons, & des divers mouvemens que nous obſervons dans l'univers.*

La nature, dans chaque être en particulier, est le tout qui résulte de l'essence, & l'essence d'un être est la somme & ses propriétés. — Les êtres que l'on suppose distingués de la nature, sont des chimeres dont on ne peut se former aucune idée. L'homme est un être purement physique. Toutes ses erreurs sont des erreurs de physique, & c'est pour avoir négligé l'étude de la nature, qu'il s'est formé des dieux, qu'il est tombé dans l'esclavage, qu'il méconnoît ses devoirs & son bonheur, qu'il fait si peu de progrès dans les sciences utiles, qu'il n'a d'autres guides que l'imagination, l'enthousiasme, l'habitude, le préjugé, l'autorité sur-tout, enfin que le genre humain est demeuré dans une longue enfance dont il a tant de peine à se tirer.

REMARQUES. 1°. Ce premier chapitre ressemble assez au début d'un poëme épique. Il annonce rapidement le sujet, mais on peut défier le lecteur d'y trouver un mot de démonstration. Je ne m'arrêterai donc pas à examiner des assertions entiérement dénuées de preuves. Il

faut croire qu'elles ſeront démontrées en détail dans le cours de l'ouvrage ; mais s'il arrivoit que l'auteur s'en rapportât dans la ſuite à cette introduction peu philoſophique, n'oublions pas alors que des figures de rhétorique y tiennent lieu d'argumens.

J'ai commencé le précis par la définition du mot *nature*, au lieu que l'auteur, après un long préambule, ne ſaperçoit qu'à la fin du chapitre qu'il n'a point encore fixé le ſens que l'on doit attacher à ce mot.

2°. Les reproches que l'auteur fait continuellement à l'homme ſur ſon ignorance, ſa ſtupidité, ſa crédulité, ſes déréglemens honteux, ſont plus choquans dans ſon ſyſtême que dans le ſyſtême contraire. Tout ce que l'homme penſe & tout ce qu'il fait, découle néceſſairement de ſon eſſence ; il eſt donc conſtitué de maniere à être auſſi ignorant, auſſi ſtupide, auſſi crédule, auſſi corrompu, que l'auteur veut bien le trouver. C'eſt prêcher à la pierre & lui reprocher ſa peſanteur.

Ses conseils ne sont pas moins inutiles. Il veut que l'homme s'éleve au dessus du préjugé, qu'il se défie de son imagination, qu'il n'acquierre sur chaque objet que des idées vraies, qu'il ne suive, en un mot, que sa raison; il veut tout cela dans le même chapitre où il affirme que *l'homme est un être purement physique, & que toutes ses idées, toutes ses volontés, toutes ses actions, sont des conséquences nécessaires de son essence.* C'est donc encore crier à la pierre, & vouloir qu'elle reste immobile dans l'air.

CHAPITRE II.

DU MOUVEMENT ET DE SON ORIGINE.

PRECIS. *Le* mouvement *est un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place. Chaque être est capable de produire & de recevoir des mouvemens, suivant des loix constantes & invariables, mais dont les principes nous sont inconnus, parce que nous ne connoissons point l'essence primitive des*

êtres. — *Le mouvement eſt ou un* mouvement de maſſe, *ou un* mouvement interne. *De ce dernier genre ſont la fermentation, les divers développemens & accroiſſemens des plantes & des animaux, les facultés intellectuelles de l'homme, ſavoir ſes penſées, ſes paſſions & ſes volontés. On diſtingue encore le mouvement en* acquis & ſpontané; *mais à parler ſtrictement, il n'y a point de mouvemens, ſpontanés, car tout ce qui ſe meut eſt mû par un autre être.* — *Tout eſt en mouvement dans la nature, aucune des molécules de la matiere ne reſte en repos. D'où eſt-ce que la nature a reçu ce mouvement? D'elle-même, puiſqu'elle eſt le grand tout hors du quel rien ne peut exiſter. Il eſt de l'eſſence de la nature de ſe mouvoir.* — *Une expérience de Needham prouve que la matiere inanimée peut paſſer à la vie, à l'aide d'un mouvement interne.* — *Ceux qui admettent une cauſe extérieure à la matiere, tombent dans deux inconvéniens. L'un de croire à la création, l'autre d'admettre l'action d'un être immatériel ſur la matiere. La matiere a toujours exiſté, &*

elle a dû ſe mouvoir de toute éternité, puiſque le mouvement découle de ſes propriétés primitives, telles que ſon étendue, ſa peſanteur, ſon impénétrabilité, ſa figure, &c. — Pour former l'univers, Deſcartes ne demandoit que de la matiere & du mouvement.

REMARQUES. Ce chapitre eſt écrit avec plus de chaleur que de netteté ; la rapidité eſt plutôt dans le ſtyle que dans les choſes. Eſſayons de les dépouiller de toute amplification, & de ſuivre pas à pas notre écrivain dans ſa marche.

1°. Que dites-vous d'abord de la définition du mouvement ? L'effort par lequel un corps change ou tend à changer de place peut bien être la *cauſe* du mouvement ; mais le mouvement lui-même, ou *l'effet* qui réſulte de cet effort, n'eſt qu'un changement dans l'ordre de la coexiſtence des corps. L'exiſtence du mouvement, pris dans ce dernier ſens, eſt un *fait* : elle ne l'eſt point dans le ſens de l'auteur. Tout ce que l'expérience nous apprend,

c'eſt qu'un corps en mouvement occaſionne le mouvement d'un autre. Notre façon de penſer nous porte à prêter aux corps des efforts, une force, une énergie, c'eſt-à-dire, à leur attribuer quelque choſe de ſemblable au ſentiment que la tenſion des muſcles nous fait éprouver, lorſque nous voulons changer ou arrêter le mouvement d'un corps. Ce ſont de ces expreſſions commodes, inventées pour ſuppléer à notre ignorance, de ces expreſſions que l'on croit entendre, parce que tout le monde s'en ſert, & que perſonne ne s'aviſe de les contredire. Il eſt permis de les employer dans la converſation, ou tout au plus en matiere de phyſique, lorſqu'il ne s'agit que de comparer phénomene à phénomene. Mais ces mêmes expreſſions examinées de près, ne nous offrent aucune idée claire, & pour me ſervir des termes de l'auteur en parlant de la création, *aucun ſens auquel l'eſprit puiſſe s'arrêter.* Telles furent l'entélechie d'Ariſtote, & les qualités occultes des ſcholaſtiques. Ainſi l'auteur nous donne comme un fait, ce qui

n'eſt réellement qu'un être de raiſon, & tout en dogmatiſant, il nous renvoye à je ne ſais quels principes, qui, ſelon ſon propre aveu, nous ſont inconnus; parce, dit-il, que nous ignorons *ce qui conſtitue primitivement les eſſences des êtres.* Nous voilà donc bien éclairés ſur un ſujet qu'on prétend nous expliquer en vingt grandes pages, où l'on ne trouve que des redites, des définitions arbitraires & des contradictions !

2°. Voici un autre commentaire qui répond très-bien au début. L'Auteur, pour expliquer ce qu'on appelle *mouvement interne*, cite l'exemple de la fermentation; & tels, ajoute-t-il froidement, ſont auſſi les mouvemens qui ſe paſſent dans l'homme, & qu'on a nommé ſes *facultés intellectuelles.* Rappellez-vous la définition du mouvement, au commencement du chapitre. Il s'enſuivra que la penſée eſt *un effort interne, par lequel certains corps changent ou tendent à changer de place.* Fort bien. Mais ces corps, quand ils ſe meuvent, ſavent-ils qu'ils ſe meuvent, ou ne le ſavent-ils pas? S'ils ne le ſavent pas,

comment peuvent-ils conſtituer la penſée ? car penſer & ignorer qu'on penſe, c'eſt une vraie contradiction. Ou, comment peut-il y avoir davantage dans l'effet que dans la cauſe ? S'ils le ſavent, alors votre définition du mouvement eſt tout à fait incomplette, & il vous plaira de nous expliquer encore, comment un corps en mouvement peut ſavoir qu'il eſt en mouvement. Si la matiere ne penſe pas d'elle-même, le mouvement ne lui en donnera pas la faculté, parce qu'il ne fait que la tranſporter d'un lieu à un autre. Le lecteur trouvera ce même ſujet traité dans la ſuite avec plus de détail.

3°. Dire que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, & ajouter que tous ces mouvemens ſont acquis, c'eſt-à-dire, qu'il n'y a point de mouvement ſpontané, & que tout corps qui ſe meut eſt mû par un autre, c'eſt ſe contredire manifeſtement. Si un corps, pour changer de place, a toujours beſoin d'en être chaſſé par un autre, il s'enſuit plutôt que la matiere eſt *inerte* de ſa nature, & qu'au lieu de faire des

efforts pour changer de place, elle en fait pour y rester. D'ailleurs, si tous les mouvemens sont acquis, cela ne suppose-t-il pas qu'ils ont été précédés du repos? Cependant, si le mouvement étoit essentiel à la matiere, l'idée du repos seroit contradictoire.

L'Auteur n'a garde sur-tout de nous expliquer comment un corps incapable de se mouvoir lui-même, est capable de mouvoir un autre corps.

4°. Si tous les mouvemens sont acquis, comme il est dit dans le système, on demande comment & par qui ils ont été communiqués à la nature? La nature, répond-on, *les a reçus d'elle-même*, & voici la preuve de cette assertion.

" La nature est le grand tout : le tout „ comprend tout : il n'y a donc rien „ hors de ce grand tout qui ait pu don- „ ner le mouvement à la matiere. „ Comme néanmoins tous les mouvemens sont acquis, on conclut sagement que *la nature a reçu les siens d'elle-même.* Ainsi la nature possede & ne possede pas, elle a reçu & n'a pas reçu ; ou en d'autres termes, la nature a donné le mouvement

à la nature, c'eſt-à-dire, l'aſſemblage des différens êtres & de leurs différens mouvemens a donné le mouvement à l'aſſemblage des différens êtres & de leurs différens mouvemens. Il faut l'avouer, c'eſt là ce qu'on appelle puiſſamment raiſonner.

Poſer des définitions arbitraires, en déduire des conſéquences, prouver enſuite ces conſéquences par les termes mêmes de la définition, telle eſt la baſe du ſyſtême & la logique de l'auteur.

5°. Le mouvement eſt-il eſſentiel à la matiere? L'auteur l'aſſure, lui qui avoit dit néanmoins que les corps ne renferment point en eux-mêmes la raiſon de leurs changemens, & que tous les mouvemens ſont dûs à des cauſes extérieures. Paſſons-lui donc une fois toutes ces contradictions, pour ne nous occuper que de la grande queſtion qu'il agite, & des preuves qu'il employe pour établir ſa theſe.

On vient de lire dans le précis, que le mouvement découle des propriétés primitives de la matiere, telles que l'éten-

due, la pesanteur, l'impénétrabilité, la figure. On demande à l'auteur de laquelle de ces qualités découle le mouvement. Est-ce de *l'étendue*? Personne n'osera dire que l'idée du mouvement y soit renfermée. Est-ce de la *pesanteur*? L'auteur la définit une tendance vers un centre, & convient qu'elle est elle-même un mouvement. Or dire que le mouvement de la matiere découle d'un mouvement de la matiere, c'est ne rien dire, ou supposer ce qui est en question. Est-ce de *l'impénétrabilité*? Elle ne peut être le principe du mouvement; car au contraire elle s'y oppose. Est-ce de la *figure*? Elle ne consiste qu'en différens arrangemens des parties; mais son idée n'enferme point celle d'un effort à changer de place. Ainsi l'expérience & la raison nous montrent que le mouvement ne résulte ni des propriétés que l'auteur allégue, ni d'aucune autre que nous connoissions.

Il insiste fortement sur les changemens perpétuels qu'on voit arriver dans l'univers. L'auteur n'est pas plus avancé pour tout cela; car on lui répond:

pond : 1°. Qu'il eſt impoſſible de prouver par l'expérience que toutes les molécules de la matiere ſont en mouvement : 2°. Qu'à ſuppoſer même que tout fut en mouvement, il ne s'enſuit point que le mouvement ſoit néceſſaire. Cela ne prouve que ſon exiſtence, répandue dans les divers corps, mais cela n'éclaircit point ſon origine ou ſa cauſe.

C'eſt ici qu'il faut s'arrêter. La matiere eſt épineuſe ſans doute; elle a embaraſſé & diviſé les philoſophes anciens & modernes. Il eſt vrai qu'ils n'en ſavent pas plus que nous; attendu que le ſujet n'eſt point du reſſort de l'expérience. Quand ce guide manque à l'homme, il s'égare dans la région des hypothéſes; il crée des mots à ſa fantaiſie, & ſe proſterne enſuite devant l'ouvrage qu'il a fait. Le ſage eſt plus modeſte: content des connoiſſances que l'expérience lui fournit, il n'en cherche point d'autres, lorſqu'il n'en peut point avoir d'autres. Il avoue ſon ignorance, & la préfere à l'erreur.

Le peu que nous venons de dire,

ſuffit pour faire voir que tout ce que notre auteur allégue en faveur de la néceſſité du mouvement, ne la prouve point. Ajoutons pourtant que ſon ſyſtême n'y gagnera rien, quand même elle ſeroit démontrée. La néceſſité d'une propriété n'infere point celle du ſujet auquel elle eſt inhérente. Suppoſez donc le mouvement auſſi eſſentiel que l'étendue, il ne s'enſuit point de cela même, que la matiere exiſte néceſſairement; il s'enſuit bien moins encore qu'elle puiſſe avoir la vie & la penſée. Etre en mouvement, vivre & penſer, ce ſont trois choſes qui n'ont rien de commun entr'elles. On cite ici bien gauchement ce mot de Deſcartes : *donnez-moi de la matiere & du mouvement, & je ferai un monde.* Il y a ici une troiſieme choſe, ſavoir un être intelligent, un Deſcartes, pour arranger la matiere donnée, & pour en régler les mouvemens. Deſcartes ne dit pas : *donnez-moi de la matiere & du mouvement, & il en réſultera un monde.* D'ailleurs, ce philoſophe ne vouloit parler que de l'univers corporel, ou de la matiere inanimée.

6°. Mais ſi l'organiſation réſultoit d'un mouvement interne ? Si l'expérience nous portoit à reconnoître que la matiere inanimée peut paſſer à la vie ? Si les obſervations microſcopiques de Néedham mettoient ce fait hors de doute ? — La choſe eſt aſſez importante pour être examinée ; car ſi l'expérience dont on parle eſt vraie, nous voilà retombés dans les générations équivoques qui ont paru ſi abſurdes aux meilleurs phyſiciens modernes.

M. Néedham, après avoir expoſé à l'air pluſieurs gelées de viande, de farine, &c. y obſerva au bout d'un certain tems, & à l'aide du microſcope, de petits corps ronds, qui tantôt ſe ſéparant, & tantôt ſe réuniſſant, nageoient d'un côté du vaſe à l'autre. Il honore ces petits corps du nom d'animalcules, mais il a grand ſoin en même tems d'inſpirer des doutes ſur leur animalité. Il nous avertit (Obſerv. microſcop. p. 248.) de ne pas déduire de ſon ſyſtême la poſſibilité de la génération ſpontanée, parce que la formation de la ſemence ſuppoſe un corps organique, &

dans plusieurs especes encore, une certaine matrice. Le mouvement en général n'est, selon lui, (p. 187.) *qu'un argument équivoque, qui ne démontre pas l'existence d'un principe de vie supérieur au mécanisme naturel.* Cette conclusion seroit en effet bien téméraire. Toutes les parties de l'animal ont entre elles des rapports si directs, si indissolubles, qu'elles doivent avoir toujours coexisté en lui. Les arteres supposent les veines, les arteres & les veines suppose les nerfs, ceux-ci le cerveau, tous ensemble une multitude infinie d'autres organes. C'est d'ailleurs, une expérience constante qu'un animal ne peut être produit que par ceux de son espece. La génération équivoque est un monstre, qu'ont produit les siécles d'ignorance. Ses partisans ont été forcés de recourir au monde microscopique, parce que les observations des meilleurs naturalistes leur avoient ôté le monde visible. Mais les nouvelles que nous recevons de tems en tems de ce pays-là sont un peu sujettes à caution. M. de Buffon ayant répété les expériences de Need-

ham, crut n'appercevoir dans la gelée que des parties de corps organisés. On conçoit qu'il eut besoin de cette découverte pour son système des molécules organiques. M. Muschenbroeck ferma les vases avec des bouchons & du ciment, & n'y trouva rien de ce que l'imagination de ces messieurs avoit cru voir.

Il en est de ces petits êtres organisés précisement comme des animaux spermatiques. Chaque physicien les voit, ou ne les voit pas, suivant le système de génération qu'il adopte. Que si le mouvement de petits corps, nageans dans un fluide, donne un titre d'animalité, pourquoi le refuse-t-on à la poussiere qui voltige dans les rayons du soleil, aux particules d'un vin en fermentation, aux vésicules de l'écume, &c. &c?

7°. " Ceux qui admettent une cause
„ extérieure à la matiere, sont obligés
„ de supposer que cette cause a pro-
„ duit tout le mouvement dans cette
„ matiere, en lui donnant l'existence. "

Tous ceux qui admettent une cause extérieure à la matiere, n'admettent

pas pour cela *l'éduction du néant*, ou la *création*, comme l'auteur le donne à entendre deux lignes plus bas. Presque tous les anciens ont cru le monde éternel, mais la plûpart de ces derniers convenoient en même tems de la nécessité d'une intelligence. L'auteur prétend que le mot de création ne présente aucun sens auquel l'esprit puisse s'arrêter. On lui répond qu'il ne faut pas confondre l'esprit avec l'imagination. Il est aisé de convaincre l'esprit que des êtres limités sont contingens, c'est-à-dire, que leur existence n'est point nécessaire, & qu'on n'en peut trouver la raison que dans un être dont l'existence soit nécessaire. Mais pour l'imagination, elle ne conçoit point la maniere dont Dieu a produit l'univers, soit dans le tems, soit dans l'éternité. Il n'est pas nécessaire non plus qu'elle le conçoive. Combien de choses qui surpassent sa portée, & qui sont pourtant très-certaines ? C'est à l'esprit, ou plutôt au sens commun à décider si les idées d'un mouvement sans moteur, d'une matiere qui, par sa nature, étant

indifférente à tout, s'organiſe & s'anime elle-même ; d'un mouvement brut de certains atomes, lequel, par des changemens de place, produit l'ordre & l'intelligence ; d'une machine vaſte & compliquée, & dont les rapports ſont directs & ſenſibles, laquelle ſe monte elle-même, ſans en rien ſavoir ; c'eſt, dis-je, au ſimple bon ſens à décider ſi ces idées ne ſont pas révoltantes & contradictoires.

Cependant, comme dans ce chapitre, l'auteur n'entre point dans le détail des preuves pour ou contre une premiere cauſe, je me reſerve d'en parler dans mes remarques ſur les chapitres ſuivans.

Quant à l'objection que *rien ne ſe fait de rien*, on a mille fois répondu, qu'elle ne touchoit point aux preuves du ſentiment ordinaire. Si l'on diſoit que la cauſe qui a produit l'univers, étoit *rien*, ou ſi l'on diſoit que la matiere dont l'univers eſt formé, (*materia ex qua*) étoit *rien*, on diroit ſans doute une grande abſurdité. Mais dire que les repréſentations d'un être qui exiſte par ſa natu-

re ſont réelles, c'eſt-à-dire, qu'un être, qui eſt en ſoi le principe de toute réalité, eſt le principe de toute réalité limitée; ce n'eſt point dire que l'univers a été fait de rien.

8°. L'auteur inſiſte beaucoup ſur ce qu'un être ſpirituel ne peut agir ſur la matiere; puiſque ces deux choſes n'ont ni contact, ni analogie. Mais ſi l'expérience ne nous dit rien ſur cet objet, nous dit-elle mieux comment un corps peut agir, & agir ſur un autre corps? Si l'auteur le ſait, tous les philoſophes lui ſauront gré de le leur apprendre. Nos ſens nous diſent bien qu'un corps peut s'approcher d'un autre, qu'il peut le toucher, & que ce contact peut être ſuivi du mouvement du ſecond corps. Mais je vous demande, ſi vous connoiſſez aucune eſpece d'analogie entre l'idée du contact & l'idée de l'action. Vous avouez qu'un corps ne peut ſe mouvoir de lui-même, c'eſt à dire, qu'il ne peut point agir ſur ſes propres parties, ſur quel fondement croyez-vous donc qu'il le puiſſe ſur celles d'un autre? Un corps n'eſt qu'un aſſemblage

d'autres corps qui ſe touchent, & qui ne ſont pas pour cela en mouvement. Direz-vous que les parties intégrantes d'un corps ne ſont point animées de la viteſſe requiſe pour la production du mouvement? Mais qu'eſt-ce-que la *viteſſe*, ſi non cette accélération par laquelle tels corps parviennent au point de contact dans un moindre eſpace de tems que tels autres?

Enfin, qu'eſt-ce que ces *efforts* que vous prêtez à la matiere, & que vous expliquez enſuite par ſon *énergie*, comme ſi la même idée, traduite du françois en grec, en devenoit plus claire? Quand l'auteur aura répondu à ces queſtions, il aura droit de nous propoſer les ſiennes. Nous dirons en attendant qu'il eſt téméraire de prononcer ſur la cauſe de l'action dans les corps, lorſqu'on ne ſait ni ce que c'eſt qu'action, ni comment l'action s'opere. Détrompez-vous donc de vos prétendues expériences, ceſſez de nous donner des hypothéſes pour des faits, ne croyez pas avoir vu ce que vous ne faites qu'imaginer, ne vous contentez

pas enfin de mots au lieu d'idées. Le philoſophe ſe diſtingue du vulgaire par la confeſſion de ſon ignorance, & ſurtout par la modeſtie de ſes déciſions.

CHAPITRE III.

DE LA MATIERE, DE SES COMBINAISONS DIFFERENTES ET DES MOUVEMENS DIVERS, OU DE LA MARCHE DE LA NATURE.

PRECIS. *La matiere eſt un genre d'êtres, dont tous les individus divers, quoiqu'ils aient quelques propriétés communes, ne doivent pas être rangés ſous une même claſſe, ni compris ſous une même dénomination. — On doit toutes les modifications de la matiere au mouvement.*

REMARQUE. C'eſt tout ce que j'ai pu tirer de ce chapitre. Il contient des choſes fort communes, très-vraies, mais dont la vérité eſt indépendante du ſyſtême de l'auteur. A la bonne heure qu'il

nous dise d'une maniere verbeuse que tous les changemens de la matiere viennent du mouvement. Mais il veut rire sans doute, quand il nous donne cette vérité comme nouvelle. Il n'est point de traité, point d'élémens de physique qui ne disent la même chose. Voyez, par exemple les *institutiones physicæ* de Musschenbroek, Ch. I. 10. seq. L'auteur veut rire encore, quand décidant que l'on n'a point donné jusqu'à lui de bonne définition de la matiere, il prétend y suppléer par celle qu'il nous donne, & que l'on voit dans le précis. Il seroit difficile de dire en quoi cette définition servira à enrichir la physique, ce qu'elle a en soi de merveilleux, & comment elle pourra faire de vrais savans.

CHAPITRE IV.

DES LOIX DU MOUVEMENT COMMUNES A TOUS LES ETRES DE LA NATURE. DE L'ATTRACTION ET DE LA REPULSION. DE LA FORCE D'INERTIE. DE LA NECESITE.

PRECIS. *Il ne peut y avoir dans la nature que des cauſes & des effets naturels. Tous les mouvemens qui s'y excitent ſuivent des loix conſtantes & néceſſaires. Nous connoiſſons les plus ſimples & les plus générales de ces loix. Il en réſulte que certains corps ſont diſpoſés à s'unir, tandis que d'autres ſont incapables d'union, que les uns s'attirent, & que les autres ſe repouſſent. Les phyſiciens déſignent ces façons d'agir ſous les noms* d'attraction *&* répulſion &c, *les moraliſtes ſous ceux* d'amour *&* haine, d'amitié *&* d'averſion. — *La direction ou tendance générale de tous les êtres eſt de conſerver leur exiſtence. Les phyſiciens l'ont nommée* gravitation

ſur ſoi, & *Newton*, force d'inertie. *Les moraliſtes l'ont appellée dans l'homme* amour de ſoi. — *Tous les phénomenes de la nature ſont néceſſaires, parce que l'univers lui-même n'eſt qu'une chaine immenſe de cauſes & d'effets, qui ſans ceſſe découlent les unes des autres.*

REMARQUES. 1°. Les phyſiciens ſont tous d'accord ſur *l'invariabilité* des loix du mouvement, ou ſur la liaiſon conſtante des cauſes avec leurs effets, On en conclud ici que tout eſt néceſſaire dans l'univers. C'eſt trés-mal conclure. Il y a une très-grande différence entre une liaiſon conſtante & une liaiſon néceſſaire. Nous ne connoiſſons les loix du mouvement qu'*a poſteriori*, ou par l'expérience: perſonne n'a pu encore les déduire géométriquement de l'eſſence de la matiere. Les philoſophes qui ont tenté de les établir *a priori* ont eu la mortification de ſe voir démentis par l'expérience, tandis que les plus grands mathématiciens, après les avoir étudiées toute leur vie, n'en ont pu trouver la raiſon ſuffiſante que dans la vo-

lonté d'un premier moteur. Il ne ſuffit point d'aſſurer qu'un effet eſt néceſſaire, il faut, pour le prouver, démontrer que le contraire eſt impoſſible. Mais c'eſt ce qu'on n'a point fait encore, par rapport aux loix du mouvement. Il eſt bon au reſte d'avertir que la néceſſité dont je parle ici, c'eſt la néceſſité abſolue, & non celle que les métaphyſiciens nomment hypothétique.

" Tout l'univers, nous dit-on, eſt une „ chaine immenſe de cauſes & d'effets, „ qui ſans ceſſe découlent les unes des „ autres. „ Je ne prétends nier ni l'exiſtence ni la liaiſon des chaînons, mais je demande à quoi tient la chaîne elle-même ? Si elle n'eſt ſuſpendue nulle part, il faut néceſſairement qu'elle tombe, malgré l'enchaînement de ſes parties. *Tout effet a ſa raiſon ſuffiſante dans ſa cauſe ; cette cauſe eſt l'effet d'une autre, celle-là d'une autre, ainſi de ſuite juſqu'à l'infini.* C'eſt ainſi que vous raiſonnez ; mais je vous prie de me dire où & quand je trouverai la raiſon ſuffiſante d'un effet ; car une ſérie infinie d'effets

forme dans mon esprit une vraie contradiction. Ce qui trompe à ce sujet tant de personnes, ce sont les notions mal entendues du calcul infinitésimal. Faute de bien entendre le sens des termes dont on se sert dans cette partie de l'analyse, on en a abusé de mille manieres. Tous les nombres, toutes les étendues, & en général toutes les quantités, sont finies ou assignables, parce qu'elles sont, par leur nature, susceptibles d'augmentation jusqu'à l'infini. Une série peut aller à l'infini, mais elle ne sera jamais infinie, parce que la possibilité d'y ajouter de nouveaux termes ne peut jamais cesser. Mais une série qui viendroit de l'infini, c'est-à-dire, qui seroit une infinité actuelle, implique contradiction, parce que le nombre de ses termes seroit le plus grand possible, & qu'il ne peut y avoir un nombre qui soit le plus grand possible.

D'un autre côté, ce qui ne se fait que sous l'hypothese de l'infini, ne se fait jamais. Il s'ensuit du système de notre auteur que la raison suffisante

d'un effet en eſt infiniment éloignée; cela veut dire, en d'autres termes, qu'elle ne ſe trouve nulle part. Les géometres diſent que deux lignes paralléles ſe croiſent dans l'infini, ou que les aſymptotes ont un point de contact avec les branches de l'hyperbole, infiniment éloigné du ſommet de la courbe. Mais les géometres ſavent fort bien que l'idée du paralléliſme exclut celle de la rencontre de deux lignes, & que la nature des aſymptotes eſt de ne jamais toucher la courbe. Quand ils parlent d'infinités, ce ſont des approximations à l'infini, & jamais des infinités actuelles, & pour ainſi dire, achevées. Ils diſent dans le même ſens que tel infini eſt plus grand que tel autre; ce qui ſeroit monſtrueux & abſurde, s'il s'agiſſoit de quantités véritablement infinies.

2°. Sur quel fondement l'auteur enviſage-t-il les attractions & répulſions dans la nature, comme des qualités inhérentes à la matiere? Le grand, le ſage Newton, comme s'il prévoioit l'abus qu'on feroit de ſon ſyſtême, nous avertit, en pluſieurs endroits, qu'il ne

ſe

ſe ſert des mots d'attraction & de répulſion, que pour déſigner des faits dont on peut partir pour expliquer d'autres faits. Il dit qu'il eſt fort probable que ces faits ſont des effets d'une impulſion réelle, cauſée par quelque matiere ſubtile, mais qu'il ſe ſert du mot d'attraction, faute de connoître les reſſorts cachés de la nature. Malgré ces ſages précautions, pluſieurs diſciples de ce grand homme, moins ſavants que leur maître, mais emportés par la fougue ſyſtêmatique, gens déciſifs par conſéquent, ont fait de l'attraction Neutonienne, je ne ſais quel être métaphyſique, réſidant dans les corps, & agiſſant dans les endroits où il ne ſe trouve point. Sans vouloir entamer cette fameuſe controverſe, nous allons voir comment l'auteur met le comble à l'abus du Neutonianiſme. Il range dans la même claſſe *l'attraction* & la *répulſion* des phyſiciens, avec *l'amitié* & *l'averſion* des moraliſtes. Comme les grands corps ſe forment par la réunion des molécules qui s'attirent réciproquement, de même les mariages, les familles, les ſo-

ciétés, ſe forment par des hommes que leurs beſoins attirent & portent à s'unir enſemble. De telles inepties ſont pardonnables dans un poëme, ou dans une déclamation de college ; mais elles font rire le lecteur qui les trouve dans les écrits d'un philoſophe. Accordons que la force attractive ſoit inhérente à la matiere, que ſera-t-elle autre choſe qu'une tendance d'un corps à la cohéſion avec un autre corps? Vous voulez appliquer cela à l'homme & à ſes penchans? Vous voulez donc que l'amitié d'Oreſte pour Pylade ſoit une tendance d'Oreſte à faire cohéſion avec Pylade? Ce ſeroit un livre bien neuf, qu'un traité de morale écrit tout entier dans ce goût.

L'auteur n'eſt pas moins curieux, quand il compare la force d'inertie avec l'amour de ſoi. Newton, dont il aime ſi fort à ſe prévaloir qu'il le falſifie, quand il ne peut s'appuyer de lui, Newton n'a jamais défini la force d'inertie *une tendance des corps à conſerver leur exiſtence.* Il donne le nom d'inertie à cette propriété de la matiere, ſuivant

laquelle elle eſt indifférente au mouvement & au repos, ou, ſuivant laquelle un corps perſévere dans ſon état de repos ou de mouvement, juſqu'à ce qu'une cauſe extérieure le force à en ſortir. Comparez maintenant l'inertie Newtonniene avec l'amour de ſoi, & voyez ſi c'eſt la même choſe déſignée pas des noms différens. Nous n'avons pas entrepris d'écrire un livre de facéties, & nous ne nous piquons pas d'inſiſter ſur des abſurdités.

CHAPITRE V.

DE L'ORDRE ET DU DESORDRE, DE L'INTELLIGENCE, DU HAZARD.

PRECIS. *Il n'exiſte proprement ni ordre ni déſordre dans la nature. Ce ne ſont que des façons d'enviſager & d'appercevoir avec facilité l'enſemble & les différens rapports d'un tout. Cependant, ſi l'on veut appliquer ces idées à la nature, l'ordre ne ſera que l'enchaînement uniforme & néceſſaire des cauſes &*

des effets. Dans ce ſens-là tout eſt dans l'ordre. — On appelle intelligens *les êtres organiſés à notre maniere, dans leſquels nous voyons des facultés propres à ſe conſerver, à ſe maintenir dans l'ordre qui leur convient, à prendre les moyens néceſſaires pour parvenir à cette fin, avec la conſcience de leurs mouvemens propres.* L'intelligence *eſt donc la faculté d'agir conformément à un but. Nous la refuſons aux êtres que nous trouvons autrement faits que nous, & nous croyons qu'ils agiſſent au hazard ou aveuglément, parce qu'ils n'agiſſent point à notre maniere. Mais dans la nature, où tout eſt lié, il ne ſauroit y avoir de hazard. — Dire que la nature eſt gouvernée par une intelligence, c'eſt prétendre qu'elle eſt gouvernée par un être pourvu d'organes, puiſque ſans organes il eſt impoſſible de penſer. Suppoſer l'univers ſous l'empire d'une cauſe intelligente, c'eſt multiplier les êtres ſans néceſſité. Il faut ſuppoſer des qualités incompatibles dans l'intelligence ſuprême, pour ſe rendre raiſon des effets contradictoires & déſordonnés que l'on voit dans le*

monde, & qui en démentent & le plan & le pouvoir, & la ſageſſe, & la bonté qu'on lui ſuppoſe, & l'ordre merveilleux dont on lui fait honneur. — La nature, quoiqu'elle ne ſoit point intelligente, peut produire des êtres intelligens, comme le vin peut donner de l'eſprit & du courage, quoiqu'il n'ait ni l'un ni l'autre.

REMARQUES. 1°. Notre premiere obſervation eſt que l'auteur confond l'idée de l'ordre avec l'ordre même. Sans doute que les idées abſtraites n'ont point d'exiſtence hors de notre eſprit qui les a formées ; mais ſont-elles pour cela des chimeres ? N'ont-elles aucun fondement hors de nous ? N'y a-t-il rien de vertueux, de beau, d'harmonieux, parce que nos idées de vertu, de beauté, d'harmonie, doivent leur origine à une certaine façon d'enviſager les choſes ? L'auteur avoue qu'il y a de l'ordre dans la nature, mais il le place dans l'enchainement uniforme des cauſes & des effets. J'ai déja fait voir ce qu'on doit penſer d'un enchainement qui vient de l'infini, ou qui, en d'autres termes, ne tient à rien. Ce que j'ai à faire remar-

quer ici, c'eſt l'adreſſe de l'auteur à employer l'équivoque. Il y en a beaucoup dans le mot de néceſſité ; car ce qu'il dit de la néceſſité méchanique eſt très-vrai, & ce qu'il dit de la néceſſité abſolue eſt très-faux. Les mouvemens que produit le reſſort d'une montre ſont néceſſaires, depuis qu'une certaine lame d'acier a été placée, *par l'horloger*, dans les circonſtances requiſes pour une machine qui doit meſurer le tems. Mais pour prouver que l'action d'un reſſort de montre eſt d'une néceſſité abſolue, il faut prouver qu'il eſt impoſſible que ce morceau d'acier dont il eſt fait le ſoit trouvé dans d'autres rapports & dans d'autres circonſtances. Or c'eſt ce que vous ferez auſſi peu, rélativement au reſſorts de la montre que rélativement aux diverſes parties de l'univers. Je ſuis de votre avis, quand vous me dites: depuis que les grands corps qui compoſent le ſyſteme planétaire ſont arrangés de la maniere que nous les voyons, tous les phénomenes céleſtes ſont d'une néceſſité méchanique; mais je n'en ſuis plus, quand vous prétendez que l'ar-

rangement lui-même, que nous nommons proprement l'ordre du ſyſtême, eſt néceſſaire, c'eſt-à-dire, le ſeul poſſible. Cela contredit tellement les notions de mon eſprit, que je ne vous en croirai que ſur de bonnes preuves.

C'eſt d'ailleurs n'avoir point de juſtes idées de cet ordre, que de le définir, l'enchainement uniforme des cauſes & des effets. Ce n'eſt point du tout cela. Les loix du mouvement demeurent préciſément les mêmes, ſoit qu'elles operent dans le cahos d'Epicure ou de Lucrece, ſoit qu'elles agiſſent dans un ſyſtême bien arrangé. La percuſſion, l'attraction, la répulſion, ſe font ſuivant les mêmes regles, dans la confuſion & dans l'ordre, dans un tas de décombres & dans un magnifique palais.

2°. Il eſt bien certain, comme le dit l'auteur, que l'univers eſt une machine immenſe & très-compliquée. Tout le monde eſt frappé de l'ordre & de l'harmonie qui y regnent. Tout eſt rapport dans la nature; chaque être forme un ſyſtême particulier, étroitement lié à un ſyſtême principal, qui

eſt encore enchainé à un autre plus général ; & c'eſt du concours de tous ces ſyſtêmes que ſe forme l'enſemble de l'univers. Plus on avance dans l'étude de la nature, plus on eſt convaincu de ces vérités, que l'expérience confirme toujours davantage, & qui ne ſont rien moins que des ſpéculations métaphyſiques. Le théiſte penſe que cette machine immenſe & compliquée doit être l'ouvrage d'une cauſe intelligente. L'athée ſe moque de cette croyance, tandis qu'il traiteroit de fou un homme qui viendroit lui dire que la ſphere armillaire de Leyde, laquelle repréſente le ſyſtême de Copernic, & n'eſt qu'un ouvrage chétif, comparée à l'univers, s'eſt fabriquée, arrangée & montée d'elle-même.

Examinons de plus près les objections de l'auteur : Qu'eſt-ce, ſuivant lui, qu'un être intelligent ? C'eſt un être qui a des organes & un but ſemblable aux nôtres. Nous avons déjà vu que c'eſt ſa méthode de renfermer dans ſa définition tout ce qu'il veut ſoutenir dans la ſuite ; méthode qui, ſi elle n'eſt pas philoſophi-

que, eſt au moins très-commode, en ce qu'elle ſe contente, au lieu de preuves, d'un ſimple renvoi à la définition elle-même. Or la définition ayant été abſurde, ou tout au moins arbitraire, jugez de ce que devient la conſéquence.

L'auteur, il eſt vrai, accorde aux êtres intelligens la conſcience de leurs mouvemens propres. Il gliſſe néanmoins ſi légérement là-deſſus qu'on voit bien que cet aveu lui coûte. Il a raiſon en cela, car cette conſcience de ſoi-même, eſt & ſera éternellement l'écueil des matérialiſtes ; elle eſt en contradiction avec tout ce que nous connoiſſons des modifications de la matiere. Ces dernieres ne conſiſtent que dans le mouvement, de ſorte que ſi la penſée étoit une modification de la matiere, on ſeroit obligé de dire que la conſcience du mouvement eſt un mouvement, ce qui implique dans les termes.

L'auteur s'eſt ſi bien repenti d'avoir admis cette conſcience de ſoi, qu'il l'exclut, une page plus bas, de ſa définition de l'intelligence. Elle forme cepen-

dant un caractere bien essentiel ; car tous les êtres agissent conformément à un certain but, mais on n'appelle intelligens que ceux qui ont la conscience du but où ils tendent. On nomme *aveugles* les causes qui n'ont point cette conscience ; mais tout aveugles quelles sont, elles n'agissent point au *hazard* ; ce sont là deux choses très-différentes, & qu'on affecte de confondre mal à propos. Un boulet jetté dans une ville qu'on assiege, ne tombe point au hazard, mais quoique son mouvement soit bien déterminé par des causes physiques, s'ensuivra-t-il pour cela que ce boulet sait où il tombe & pourquoi il tombe ? Tout cela fait voir que la conscience de soi & de ses actions est une faculté essentielle & distinctive de l'être intelligent. Vous avez beau dire que c'est faute de connoître les forces de la nature, ou les propriétés de la matiere, que nous multiplions les êtres sans nécessité, & que nous mettons l'univers sous l'empire d'une cause intelligente. Vous ne nous donnez dans votre livre aucune nouvelle découverte sur ces différens

objets ; vous vous en tenez, ainſi que nous, à la force impulſive, à la force attractive, & à la force d'inertie, propriétés dont toutes les écoles retentiſſent depuis long-tems. Or c'eſt pour rendre raiſon de l'ordre & de l'unité des deſſeins qui frappent nos yeux, que nous avons recours à une cauſe intelligente & infinie. La penſée n'eſt ni une impulſion, ni une attraction, ni une force d'inertie : un enchaînement infini d'effets ſeroit une chaine ſuſpendue, ſans aucun point de ſuſpenſion, ce ſeroit un effet éternel : les loix du mouvement, quand même elles ſeroient eſſentielles à la matiere, peuvent tout au plus conſerver l'ordre, & jamais le produire, &c. &c. &c. Ce ſont là des choſes que nous connoiſſons, & que nous pouvons démontrer à quiconque ne renonce pas au ſens commun. Nous raiſonons ſur ce que nous ſavons, l'auteur prétend que nous raiſonnions ſur ce que nous ne ſavons point. C'eſt toute la différence que nous appercevons de ſa méthode à la nôtre.

Il eſt à propos de remarquer ici, qu'on

nous exagere notre ignorance en matiere de phyſique. Nous en ſavons aſſez pour reconnoître une intelligence ſuprême, & c'eſt plutôt à l'ignorance qu'il faut attribuer les écarts de certains écrivains touchant cette vérité primitive, ſelon cette ſentence de l'illuſtre Bacon : *une légere connoiſſance de la nature nous écarte de la divinité, une étude plus approfondie nous y ramene.* Ce n'eſt point aſſez d'avoir effleuré quelques ſciences, de jouer ſur quelques termes d'art, de tirer des conſéquences abſurdes d'une définition arbitraire, d'ôter d'une main ce qu'on vient de donner de l'autre, de faire l'adepte & de traiter tous les hommes d'ignorans ; cette adreſſe de charlatan ne réuſſit que pour un tems auprès du peuple. C'eſt aux Newton, aux Dalembert, à tous les philoſophes profonds & modeſtes, à prononcer ſur les loix de la nature, à marquer ſur la carte des connoiſſances humaines les pays déjà découverts, & ceux qui reſtent à découvrir. Armés du flambeau des idées claires, ils affermiſſent ce que

nous pouvons ſavoir, ils apprennent à douter où il faut, ils different en un mot de tous les faiſeurs d'hypotheſes, qui nous jettent du grand chemin dans un labyrinthe, & penſent être démonſtratifs à force de paroles. L'auteur nous fait un plaiſant reproche : eſt-ce multiplier les êtres ſans néceſſité, que d'attribuer un chef-d'œuvre de méchanique à un méchanicien, de dire que l'intelligence ne peut venir de la non intelligence, de ſoutenir que le mouvement d'une matiere inerte ſuppoſe un premier moteur, d'aſſigner enfin une premiere cauſe à une ſerie d'effets, dont aucun ne renferme en ſoi la raiſon ſuffiſante de ſon exiſtence ?

3°. Il ſeroit à ſouhaiter que l'auteur eut ſpécifié quelques-uns des déſordres qu'il remarque dans la nature, leſquels démentent, ſelon lui, le plan, le pouvoir, la ſageſſe & la bonté d'un être ſuprême. On ne ſait que répondre à une accuſation ſi vague. Voudriez-vous, avec Lucrece, que la terre fut ſans montagnes ? Apprenez donc à vous paſſer

des minéraux qu'elles renferment, des plantes qui croiſſent ſur leur ſurface, des ſources qui ſortent de leurs entrailles, de mille avantages qu'elles vous procurent. Après avoir applani la terre, préparez-vous ſur-tout à mourrir au milieu d'une plaine marécageuſe, & dans un air empeſté. Etes-vous choqué de ce que les mers & les lacs occupent une ſi grande partie de notre globe? Etendez donc à votre gré les limites du continent; mais ne trouvez pas mauvais qu'il monte moins de vapeurs dans l'atmoſphere, que vos champs, vos prés & vos jardins ſoient mal arroſés, qu'il y ait peu de ſources pour l'uſage journalier, & peu de rivieres pour le commerce, que votre terre ſoit changée en un vaſte & aride déſert. Souhaiteriez-vous, par hazard, que la terre produiſit ſes fruits & ſes grains d'elle-même, en ſorte que l'homme en jouit ſans peine & ſans labeur? Rien ne vous fait plus d'honneur que ce vœu d'une pareſſe générale, qui, en étouffant les talens de l'homme, rompra tous les liens de la ſociété. Dites-vous que

nous ſommes plus mal partagés que les animaux, que nous naiſſons nuds, ſans défenſe, ſans moyens de ſoulager nos beſoins ? Mais ce ſont ces mêmes beſoins qui nous ſollicitent & nous inſtruiſent à parler, qui nous rendent ſages, humains, vertueux, ſociables. Prétendriez-vous que votre corps fut inſenſible à la douleur ? Il le ſeroit également au plaiſir, car vous deux entrent par la même porte, & vous vous mettriez hors d'état d'éviter ce qui vous nuit, & de chercher ce qui vous eſt utile. En général, ôtez du monde ce qui vous déplaît, & voyez d'un œil impartial qu'elles en ſeront les ſuites ; vous ſerez forcé de convenir que pour obtenir un bien particulier, vous en avez ſacrifié d'autres, généraux & plus eſſentiels.

L'homme reſſemble à un inſecte qui appelleroit la pluie un déſordre de la nature, parce qu'elle innonde la feuille qu'il habite. Cet atôme organiſé ignore que ſans cette pluie, il périroit de faim. S'il n'étoit pas aveugle, & s'il ne ſe faiſoit pas le centre de l'univers,

il feroit céder ſon intérêt particulier & momentané, à l'intérêt univerſel & permanent. Mais cette pluie ſi néceſſaire ne peut-elle pas tomber ſans innonder la loge de l'inſecte ? Non, certainement. Ce ſeroit demander que le cercle ne ſoit pas rond, & qu'il y ait des triangles ſans pointes. Tout eſt ſi bien lié dans la nature, que, pour la corriger, il faudroit l'anéantir. Vous êtes bien aiſe que le ſein de la terre renferme du ſable, de la craye, de la houille, des pierres, de la chaux, du ſouffre, du vitriol, des minéraux, des métaux, des eaux minérales, &c. & vous voudriez en même tems qu'il n'y eut point de tremblemens de terre. Homme aveugle ! vous voulez donc que les choſes exiſtent ſans exiſter, que la chaux ne ſoit pas de la chaux, que le ſouffre ne ſoit pas du ſouffre, qu'il y ait en un mot des contradictoires dans la nature. Faut-il, pour vous complaire, ſupprimer les volcans ? Attendez vous en revanche à des tremblemens de terre beaucoup plus fréquens & beaucoup plus terribles. O vous qui

vous

vous plaignez de ce que le monde n'eſt pas fait de maniere que chaque individu y trouve ſon plus grand bien-être poſſible, avez-vous aſſez peſé la juſtice de vos plaintes ? Savez-vous ſi ce que vous demandez eſt praticable en effet? Savez-vous qu'il faudroit créer autant de mondes qu'il y a de volontés, c'eſt-à-dire, d'individus dans l'eſpece humaine; qu'il faudroit conſtruire une machine où tout fut maîtreſſe roue, afin qu'aucun pignon n'eut lieu de ſe plaindre; qu'il faudroit un feu qui brûlât, par exemple, le bois de votre cheminée, mais qui ceſſât d'être feu dès qu'il ſe mettroit à votre maiſon; que chaque événement de ce monde exigeroit enfin de perpétuels miracles, & que c'eſt alors que vous auriez ſujet de vous récrier contre les irrégularités & les déſordres de la nature ? Vous ne la cenſurez que par ignorance ou par orgueil; le philoſophe qui l'étudie, ſe défie chaque jour plus de lui-même, il reconnoît chaque jour davantage que *tout eſt bien.*

TAYLOR INST. OXFORD

Cette sentence, dites-vous, est bonne & belle; il ne faut, pour l'établir, qu'étouffer la voix d'un juge incorruptible, le sentiment. Mais l'homme seroit-il donc plus heureux, ce monde seroit-il meilleur, si nous étions changés en des blocs de marbre? Vous voudriez que le ciel ne nous eut donné que les sentimens agréables? Que vous connoissez peu la nature du plaisir! Qu'il seroit fade & languissant, s'il n'étoit relevé par le souvenir des douleurs passées, & par la vue des obstacles à surmonter! Il est impossible d'apprécier la jouissance, quand on ne sait ce que c'est que souffrir. Un moment de plaisir, dans un monde où il y a de la peine, vaut une éternité d'un bonheur dont on ne connoit pas le prix.

C'est une Erreur que l'Auteur

Je ne dis rien encore du système de la compensation, parce qu'il se fonde en grande partie sur l'immortalité de l'ame, sujet dont il sera parlé dans la suite de cet ouvrage.

4°. L'auteur décide que la nature, inintelligente en elle-même, est capable de produire l'intelligence. Cette

queſtion eſt identique avec cette autre : la matiere eſt-elle capable de penſer, ou de produire la penſée ? On tâchera de la mettre ici dans tout le jour poſſible, & l'on propoſera avec netteté des preuves dont on ſe flatte de faire ſentir la force à tous les lecteurs. Tout ſe reduit à ſavoir, *ſi & comment un compoſé peut avoir des qualités dont les parties intégrantes, priſes ſéparément, ne ſont pas douées.*

Compoſer, c'eſt rapprocher des parties qui ont été éloignées les unes des autres ; c'eſt mettre en liaiſon ce qui a été ſéparé. Suivant la différence de la juxtapoſition des parties, nous attribuons au compoſé, de l'ordre, de la régularité, de la beauté, de la ſymétrie, de l'harmonie : telle eſt la premiere claſſe des qualités qui naiſſent de la compoſition, & qui n'appartiennent point aux parties. Enſuite, ſi l'on combine les parties, on combine auſſi leurs qualités, ou ſi vous aimez mieux, l'énergie dont chacune eſt douée en elle-même. De ces énergies particulieres, il peut réſulter, à l'aide de la com-

binaiſon, un effet que les parties intégrantes n'auroient pu produire, chacune à part: c'eſt ici la ſeconde claſſe des qualités qui doivent leur origine à la compoſition. Cette compoſition ne crée pas proprement des forces nouvelles, elle ne fait que diriger, limiter, tempérer ou renforcer celles qui exiſtent dans les parties intégrantes, en les faiſant conſpirer à un effet commun. L'effet du tout réſulte néceſſairement de l'énergie des parties; autrement il naitroit de rien. Voulez-vous un exemple? Les ingrédiens qui ſervent à compoſer la poudre à canon, n'acquierent rien de nouveau par le mélange intime qu'on en fait, & chacun d'eux n'agit que ſuivant ſa propre nature. Le ſoufre allumé dégage l'air renfermé, & condenſé dans les pores du ſalpêtre, le charbon entretient le feu, l'air venant à ſortir de ſes priſons, ſe dilate ſuivant les loix de ſon élaſticité, & opere ſur les obſtacles qui s'oppoſent à ſon exploſion. Tout ce que la compoſition fait alors, c'eſt de combiner les forces particulieres de ces divers corps, de

façon que l'une donne l'impulsion à l'autre, & qu'elles concourent, en s'entr'aidant, à l'exécution d'un certain effet.

Voyons maintenant si la faculté de penser peut être le résultat d'une composition quelconque, mais ne perdons point de vue les principes que nous venons d'établir. Il est évident que la simple juxtaposition des parties intégrantes, ne sauroit créer dans le tout une faculté qui n'est pas dans les parties. Une société d'aveugles, rangée de toutes les façons possibles, ne donnera jamais une société d'hommes clairvoyans. Répétez une privation autant de fois qu'il vous plaira, elle ne produira jamais une réalité. Nous avons vu qu'à la vérité la symétrie peut naître de la composition des parties qui n'ont point elles-mêmes de symétrie, mais c'est-là un cas très-différent. Premiérement la symétrie n'est point une faculté du composé auquel on l'attribue. En second lieu, son idée renferme néceſſairement l'idée de plusieurs parties constituées dans un certain rapport de position ; & il est par conſé-

quent impoſſible qu'une partie iſolée ſoit ſymétrique. Troiſiemement, la ſymétrie n'eſt qu'une façon d'enviſager le compoſé, elle ne doit par conſéquent ſon exiſtence qu'à l'être intelligent qui apperçoit la variété des parties, & juge de leurs différens rapports. Il en eſt préciſement de même à l'égard de la beauté, de l'harmonie, de l'ordre, &c. Comme qu'on s'y prenne, la faculté de penſer ne ſera jamais une qualité de cette premiere claſſe.

Ne peut-elle pas au moins appartenir à la ſeconde, c'eſt-à-dire, être un réſultat de la combinaiſon des forces particulieres dont chaque partie eſt douée? Il n'eſt pas difficile de répondre à cette queſtion. Nous avons vu tout à l'heure, que la nature d'une force eſt de reſter la même, ſoit qu'elle agiſſe ſéparément, ſoit qu'elle opere en union avec d'autres forces. Il eſt donc impoſſible que la force du tout ſoit d'un autre genre que celle des parties. Si quelques phénomenes de la nature ſemblent démentir le fait, cela vient de ce que l'action du compoſé excite en nous une

ſenſation compoſée, différente des ſenſations ſimples qu'auroient produites les parties priſes à part. C'eſt ainſi que le jaune mêlé avec le bleu produit en nous la ſenſation de verd. Mais un mêlange quelconque de couleurs reſte toujours une couleur, tout comme la compoſition de pluſieurs mouvemens ne produit jamais que du mouvement. Si donc la faculté de penſer eſt un effet réſultant d'une compoſition des parties non penſantes, la force du compoſé ſeroit d'un autre genre que celle des parties. La raiſon ſuffiſante de cette force ne ſe trouveroit donc nulle part, puiſqu'elle ne découle ni de la partie A, ni de la partie B, &c. Or une force compoſée qui ne vient d'aucune des forces compoſantes, ne peut venir non plus de la compoſition; car celle-ci n'eſt autre choſe que l'aſſemblage des parties.

Toutes les modifications de la matiere, (nous raiſonnons d'après l'auteur,) conſiſtent dans le mouvement; la compoſition du mouvement peut donc produire un mouvement compoſé, & ne

peut produire que cela. Mais la faculté de penſer n'étant pas un mouvement, ne ſauroit naître de la compoſition du mouvement. La faculté de ſentir, de comparer, de raiſonner, de deſirer, de craindre, &c. n'a rien de commun avec la faculté de changer de place. Les ſentimens d'humanité, d'amitié, de reconnoiſſance, de plaiſir, &c. ne ſont pas des efforts de ce tranſporter d'un lieu à un autre. La conſcience de ſoi-même n'eſt point un déplacement. Ce qui trompe à cet égard, ce ſont les mouvemens qui accompagnent nos penſées & nos perceptions. Pour que nous ſentions, il faut qu'un objet extérieur ébranle nos organes, & que ceux-ci tranſmettent leurs mouvemens au cerveau. L'homme en méditation a les fibres, la moelle nerveuſes, toute l'économie animale, tendues & affectées; mais rien de tout cela ne reſſemble à ce que nous nommons idée, ſentiment, conſcience, parce qu'enfin une tenſion ni un mouvement ne ſont point une idée. Qu'a de commun la ſenſation appellée *odeur*, avec la méchanique des

exhalaiſons qui la portent, & avec celle des nerfs de l'organe qu'elles ébranlent? Voudriez-vous dire que la viſion eſt la même choſe que la lumiere, l'œil, & le mouvement du nerf optique? L'ébranlement d'un nerf eſt en général un ébranlement d'un bout de ce nerf à l'autre; il n'eſt & ne ſera jamais autre choſe. Entre le mouvement & la perception, il y a un abîme immenſe que toute la phyſique ne ſauroit remplir.

5°. La remarque précédente prouve, ce me ſemble, d'une maniere aſſez évidente, que la penſée ne peut réſulter d'une combinaiſon de parties non-penſantes. La méthode de l'auteur eſt un peu différente, il affirme ſans prouver, ce qui abrege & facilite le travail. Il eſt vrai qu'il ſe ſert d'une comparaiſon, pour nous apprendre que la matiere peut donner ce qu'elle n'a point. Le vin, dit-il, n'a ni eſprit ni courage, nous voyons néanmoins qu'il donne à l'homme l'un & l'autre. A la bonne heure, nous n'avons garde de vous nier que le corps, & l'exercice de la faculté de penſer, ne ſoient dans une dépendance

réciproque. Tout prouve cette dépendance, car qu'eſt-ce que le corps? L'inſtrument de l'être qui penſe. La qualité du premier doit donc influer néceſſairement ſur les actions du dernier; mais ils n'en ſont pas moins diſtincts, comme le vin differe du buveur, ſur lequel il a pourtant de l'influence.

Vous vous imaginez faire une objection formidable, en demandant comment un agent immatériel peut ſe ſervir d'un inſtrument matériel? Je le comprend auſſi peu que vous; mais je ne penſe pas être pour cela obligé de confondre l'inſtrument avec celui qui le met en œuvre. Qui diroit que la viſion ne differe pas du criſtalin, à cauſe qu'elle en dépend, ne diroit-il pas une groſſiere abſurdité? J'ai tâché de faire voir avec clarté qu'une perception n'eſt point un mouvement, ou que tous les mouvemens poſſibles ne ſauroient produire qu'un mouvement compoſé. Il demeure donc certain qu'une perception troublée ou favoriſée reſte toujours une perception, quels que ſoient les mouvemens du corps qui la

troublent ou la favorisent. Le matérialiste a beau faire, son système présente des absurdités à dévorer, au lieu que le nôtre se fonde sur des idées claires. Si elles ne menent que jusqu'à un certain point, vous trouverez des difficultés au delà, mais vous ne trouverez pas des contradictions. Comparez tant que vous voudrez les idées de notre esprit à l'impression du cachet sur la cire; multipliez, variez à l'infini ces mêmes impressions, il y manquera toujours un être qui puisse les appercevoir, & qui sache les comparer, qui distingue le présent du passé, qui forme des notions abstraites, qui enfin sente & raisonne.

6°. L'auteur qui se sent incapable d'expliquer la perception par des mouvemens connus, répete par-tout que ce sont des mouvemens *cachés*, comme s'ils en étoient moins des mouvemens, ou comme si c'étoit dans ces cachettes que repose la clé & le fin de son système. Nous ne pousserons pas plus loin un sujet auquel les deux chapitres suivans nous ramèneront encore; mais

nous finirons pas une obſervation ſur l'hypotheſe de quelques autres matérialiſtes, qui, au premier coup-d'œil, paroît plus ſpécieuſe & plus philoſophique.

7°. La faculté de penſer ne ſeroit-elle point une qualité inhérente aux élémens de la matiere, comme le ſont les forces motrices & l'attraction ? Avant que de diſcuter ce point, il y auroit bien d'autres queſtions à faire. Il faudroit auparavant examiner ſi ce qu'on appelle qualité inhérente n'eſt point un mot, plutôt qu'une idée claire; ſi la matiere a des forces motrices, & ſi, comme le veulent les Newtoniens plutôt que Newton, la gravitation eſt une qualité inhérente aux atomes ;, enfin ſi la matiere eſt diviſible à l'infini, ou ſi cette diviſibilité ne va que juſqu'à de certains élemens. Voilà, dis-je, ce qu'il faudroit examiner d'abord, & ſur quoi il n'eſt point aiſé de ſe décider. Décidons-nous pourtant, & accordons au matérialiſte, que les forces motrices & la gravitation ſont inhérentes aux élémens de la matiere : nous prouvera-t-il que la faculté de penſer appartienne également à cette claſſe de propriétés ?

C'eſt d'abord une choſe évidente que le ſentiment du *moi* ne ſauroit être réparti ſur pluſieurs êtres penſans, comme la gravitation l'eſt ſur les molécules d'une maſſe. Si mon corps étoit compoſé de parties douées de la faculté de penſer, je ſeroit une infinité de perſonnes, au lieu que le ſentiment me dit que je n'en ſuis qu'une ſeule.

On a obſervé plus haut qu'il eſt abſurde de compoſer un être penſant de parties deſtituées de ſentiment & d'intelligence, & que leurs mouvemens ni leurs combinaiſons ne ſauroient produire ni raiſonnement, ni idée. Mais s'il faut compoſer l'être matériel d'élémens penſans, dites-moi quel degré d'intelligence vous donnerez à chaque molécule de cette maſſe. Ces molécules ſeront-elles douées de certaines idées obſcures & imparfaites, enſorte que la faculté intellectuelle devienne le réſultat de leur aſſemblage? Un peu de réflexion, je vous prie, & vous verrez bientôt qu'une idée claire ne peut être l'aſſemblage d'un nombre quelconque d'idées obſcures. Il eſt impoſſible

qu'une propriété ſupérieure ſoit la ſomme d'une certaine quantité de propriétés inférieures. L'intelligence d'un peuple entier d'imbécilles ne ſera jamais égale à celle de Leibnitz, tout comme cent meſures d'eau tiede, verſées dans un ſeau, ne feront pas plus chaudes que l'étoit chaque meſure à part. La gravitation eſt préciſément du même genre. On prouve en phyſique que celle de tous les élémens de la matiere eſt égale, & que la plus grande maſſe ne gravite pas plus fortement que chacune des molécules qui la compoſent. En termes Newtoniens, la gravitation eſt la même dans tous les corps, quelque différens que ſoient leurs poids. *

S'il exiſte donc une maſſe intelligente, il faut que chacun de ſes élémens penſe auſſi clairement & auſſi diſtinctement que la maſſe entiere. Pourquoi donc ſuppoſez-vous un certain nombre d'atomes pour produire un effet qu'un ſeul atome pouvoit produire? Direz-vous qu'à l'un eſt échu en partage l'enten-

* On appelle *poids*, le nombre des élémens d'un corps multiplié par la peſanteur.

dement, à l'autre la volonté, à un troisieme la mémoire, &c.? Cela ne se peut, c'est le même être qui entend, qui veut, qui retient, & en qui se réunissent toutes les perceptions, toutes les fonctions de l'intelligence.

Il ne vous reste donc qu'une supposition à faire : c'est celle d'un *maître-atome*, dans lequel toutes les autres molécules d'une matiere pensante transmettent leurs perceptions particulieres, & qui, en qualité de rédacteur, réunisse, élabore leurs opérations, & les donne ensuite pour les siennes propres. Mais ce maître-atome est-il matériel? Sans doute. Or toute matiere étant étendue, & par là même composée, je vous fais à son sujet les mêmes questions, qui vous ayant embarassées, vous ont forcé de recourir à ce maître-atome.

Voilà jusqu'où nous mene une analyse qui nous paroît très-simple, & qui se fonde sur des principes que la raison avoue. L'autorité de Locke, qu'on ne cesse d'opposer, n'a point pu nous détourner d'une route où le flambeau des idées claires nous conduisoit. Ce

philoſophe hazarde un doute ſur la matérialité de l'ame, diſant qu'il ne voit point d'abſurdité à croire que Dieu ait pu communiquer la faculté de penſer à la matiere. Nous venons de montrer au contraire que cette faculté ſe trouve en contradiction avec *tout ce qu'on connoît de la matiere*, & qu'ainſi une ame matérielle n'implique pas moins qu'un cube rond ou une ſphere triangulaire.

CHAPITRE VI.

DE L'HOMME, DE SA DISTINCTION EN HOMME PHYSIQUE ET EN HOMME MORAL; DE SON ORIGINE.

PRECIS. *Toutes les modifications, toutes les façons d'agir dont l'homme eſt ſuſceptible, ſont réglées par les mêmes loix que la nature a preſcrites à tous les êtres dont elle eſt l'aſſemblage. L'homme éprouve la force d'inertie, il gravite ſur lui-même, il eſt attiré par les objets qui lui*

lui ſont analogues, & repouſſé par ceux qui lui ſont contraires. Dans tous les phénomenes que l'homme nous préſente, depuis ſa naiſſance juſqu'à ſa fin, nous ne voyons qu'une ſuite de cauſes & d'effets néceſſaires. Nous ne ſommes, dans tous les inſtans de notre vie, que des inſtrumens paſſifs entre les mains de la néceſſité. Mais faute de conſulter l'expérience, nous nous ſommes imaginés que nous renfermions en nous-mêmes une certaine ſubſtance immatérielle, dont nous avons fait le principe caché de nos penſées, & de nos actions viſibles. Voyant que nous ne pouvions rendre raiſon de toutes nos modifications par les propriétés connues de la matiere, nous lui avons aſſocié une ſubſtance inconnue, par des conjectures hazardées. — On peut former vingt queſtions ſur l'origine de l'homme, ſa production, ſa fin, &c. mais outre qu'elles ne nous intéreſſent pas véritablement, l'expérience ne nous met point à portée de les réſoudre. Tout ce que nous ſavons, tout ce qu'il nous ſuffit de ſavoir, c'eſt que l'homme eſt une production de la nature. Quelques ré-

flexions ſemblent favoriſer l'hypotheſe que notre globe eſt une maſſe détachée de quelque corps céleſte, ou bien une omete éteinte & déplacée. Notre terre, qui, dans la poſition où elle ſe trouve actuellement, a produit l'homme, formeroit d'autres productions, dans d'autres circonſtances. Car quoique la matiere ſoit éternelle & néceſſaire, ſes combinaiſons & ſes formes ſont paſſageres & contingentes. Ce qui paroît fortifier cette hypotheſe, c'eſt que, ſur notre globe même, toutes les productions varient en raiſon de ſes différens climats. On demandera ſans doute pourquoi de nos jours & ſous nos yeux, la nature ne produit pas des êtres nouveaux ? Mais rien ne nous autoriſe à l'accuſer de ſtérilité. Peut-être qu'elle élabore actuellement de nouvelles productions, à l'inſçu de ſes obſervateurs. D'ailleurs ne voyons-nous pas que tout change autour de nous ? Des ſoleils s'éteignent & d'autres s'allument, des planetes périſſent & ſe diſperſent, tandis que d'autres ſe forment pour faire leurs révolutions, ou pour décrire de nouvel-

les routes. L'homme n'a point de raisons pour se croire un être privilégié dans la nature ; il est sujet aux mêmes vicissitudes que toutes ses autres productions.

REMARQUES. 1°. Nous avons remarqué, deux chapitres plus haut, que l'auteur avoit donné un faux sens au mot d'inertie. Ici il applique cette force à l'homme, de la maniere la plus étrange. Il est bien certain que les changemens qui arrivent dans le monde viennent de cette propriété, par laquelle un corps résiste aux autres corps, qui tendroient à le faire sortir de l'état dans lequel il se trouve. Sans cette propriété de la matiere, il n'y auroit ni choc ni impulsion, & les corps passeroient librement l'un à travers de l'autre. L'expérience qui nous autorise à supposer cette inertie, comme un fait, nous apprend en même tems qu'elle est en raison de la masse des corps ; principe d'où l'on déduit tous les changemens, qui doivent arriver dans des

cas donnés. Les loix du mouvement, dont la certitude n'eſt conteſtée de perſonne, ſont des ſuites de cette propriété primitive & fondamentale de la matiere. Mais l'homme ne ſauroit être ſoumis à de pareilles loix : tout indique qu'il en ſuit d'autres diamétralement oppoſées. L'inertie ſuppoſe dans les corps une réſiſtance à changer d'état; la faculté de penſer ſuppoſe dans l'homme un effort à changer d'état; vous voyez bien qu'il faut des loix contraires à des effets contraires, & que le monde moral ne peut être réglé ni conduit comme le monde phyſique. Quoique nous ne connoiſſions pas toutes les qualités de la matiere, la raiſon nous défend de lui en attribuer de contradictoires.

2°. L'effet d'une force ſoit impulſive, ſoit attractive, eſt ou une preſſion ou un mouvement. Une penſée n'étant ni l'un ni l'autre, on ne ſauroit expliquer ſon origine par cette eſpèce d'énergie. Voulez-vous ſavoir ce que c'eſt qu'un homme qui aime ſon exiſtence & le bien de ſa perſonne? C'eſt un homme qui gravite ſur lui-même; c'eſt-

à-dire que Paul attire Paul, & qu'il tend à s'approcher de Paul. Voulez-vous être informé de l'origine du livre de *l'eſprit des Loix*? C'eſt le réſultat du jeu de certains corpuſcules qui ſe heurtant dans la tête de Monteſquieu, ont produit une attraction & une répulſion ſucceſſive. A dire le vrai, ces galimathias, qui font frémir le bon ſens, ne méritent pas une réfutation plus ſérieuſe que les pronoſtics des aſtrologues, dans l'almanac de Liege.

3 L'expérience ne nous fait que trop appercevoir que nous ſommes ſous l'influence continuelle des objets qui nous entourent, & ſous celle de la conſtitution de notre propre corps. En conclure que nos penſées & nos volontés ſont déterminées néceſſairement par cette influence, c'eſt conclure témérairement & fauſſement. Ce ne ſont point les impreſſions que font les objets ſur nos ſens, qui nous déterminent ſur ces impreſſions. Mais comme l'auteur s'engage à montrer ailleurs que nous ne ſommes point libres, nous remettons à ce chapitre l'examen de ſes prétendus argumens.

4°. Les queſtions qu'on propoſe ſur l'origine de l'homme, ont toujours extrêmement fatigué les athées, par les vains efforts qu'ils ont faits pour les réſoudre. Notre auteur, plus prudent que ſes prédéceſſeurs, dit qu'on peut prendre ſur toutes ces queſtions, au fond indifférentes, tel parti qu'on voudra ; (bien entendu qu'il en excepte le plus ſenſé :) L'homme, dit-il, eſt une production de la nature ; ce qui, dans le ſens qu'il attache à ce mot, veut dire qu'il a été formé par les différentes combinaiſons de la matiere en mouvement. Il eſt probable, ajoute-t-il, que cette production s'eſt faite ſur le globe que nous habitons, & qu'elle lui eſt particuliere.

La nature dénuée de ſentiment & d'intelligence, a donc produit cet être merveilleux dont la conſtitution étonne également l'anatomiſte & le philoſophe ! La terre a donc fait l'homme, comme le bourgeois-gentil-homme fait de la proſe, c'eſt-à-dire, ſans le ſavoir ! Ces mille millions de parties qui forment le corps humain, ont donc

été diſperſées jadis ſur le globe, ſe ſont rencontrées, on ne ſait quand ni comment, ſe ſont entreheurtées, attirées, repouſſées, puis après bien des eſſais, ſe ſont rangées tout juſte dans le bel ordre où nous les voyons; ordre qui ſurpaſſe tout ce que l'art a pu produire, & tout ce que l'eſprit peut concevoir! Mais ce n'eſt pas là le plus étonnant. Ces mêmes atomes, de bruts & de morts qu'ils étoient, ont produit, par leurs combinaiſons fortuites, la vie, le ſentiment & la faculté de raiſonner. Pour s'épargner la peine de former à ſi grands fraix chaque individu, ils ſe ſont arrangés en mâle & femelle, de maniere à pouvoir étendre leur eſpece par la voie de la génération. C'eſt enfin à leurs impulſions réciproques, à leur gravitation mutuelle, que l'on doit l'invention de la parole, des ſciences & des arts. Si ce ſyſtême paroît monſtrueux à la raiſon, il faut avouer qu'il plaît moins à l'imagination que les brillantes erreurs de la Mythologie.

5°. Il paroît probable à notre auteur que cette formation de l'homme eſt a-

rivée au tems où notre globe s'eſt placé dans la poſition où il eſt actuellement, & que s'il venoit à en changer, il en réſulteroit d'autres productions. Notre terre, dit-il, eſt peut-être une maſſe détachée d'un corps céleſte, ou le réſultat d'une de ces taches que les aſtronomes obſervent ſur le diſque du ſoleil, leſquelles ont pu ſe détacher & former de nouvelles planetes.

Quoique cette derniere conjecture appartienne à M. de Buffon, & quoiqu'elle ne ſoit pas eſſentielle au ſyſtême de notre auteur, je ne puis m'empêcher de la réfuter en paſſant; ne fut-ce que pour montrer le danger de prendre pour guide ſon imagination, dans la carriere des vérités géométriques. Il a été démontré par Newton, qu'un corps détaché par une force de projection d'un autre corps, qui l'attire ſuivant les regles de la gravitation connue, décrit dans ſon mouvement une de ces courbes qu'on nomme ſections coniques. Ainſi ce même corps doit néceſſairement, en vertu des loix de la peſanteur, retomber dans ſa premiere ré-

volution, ſur la ſurface de l'autre. Si donc notre globe s'étoit détaché de quelque corps céleſte, pour être lancé dans l'eſpace, il ſeroit retombé ſur ce même corps, & ne feroit point autour du ſoleil la révolution dont nous ſommes les témoins & les admirateurs. Un boulet, parti de la ſurface de la terre, avec une force quelconque, & ſous tel angle que l'on voudra, ſera obligé d'y retomber, en vertu de ſa gravitation. Mais ſi un canon étoit ſuppoſé élevé au deſſus du globe, & que le boulet partit de cet endroit, il eſt certain qu'il tourneroit autour de la terre ſans retomber, & qu'il paſſeroit, dans chaque révolution, par le point dont il étoit parti. Il en eſt de même par rapport à notre terre & au ſoleil. Puiſque les obſervations prouvent qu'elle décrit une ellipſe, autour de cet aſtre, il s'enſuit que depuis que le monde a exiſté, elle a toujours été dans un point de ſon orbite actuelle, ſans quoi aucune loi de la nature n'auroit pu l'y placer. Ceci ſert à prouver en même tems, que la nature d'un ſyſtême

planétaire n'admet point d'arrangement ſucceſſif, & que dès le commencement, tout a dû être dans le même ordre, que nos yeux voyent actuellement dans l'univers.

Il y a pourtant une ſeconde hypotheſe, que notre auteur n'oublie pas de rapporter, & qu'il ne feroit pas difficulté d'admettre; c'eſt celle d'une comete éteinte & déplacée. Maupertius & d'autres ont dit, avec quelque lueur de vraiſemblance, qu'une comete, paſſant trop près d'une planete, pourroit devenir ſon ſatellite, c'eſt-à-dire, faire ſes révolutions autour d'elle, au lieu de continuer ſa route. Cette diſcuſſion étant étrangere à mon ſujet, je n'alléguerai pas les objections aſſez fortes, qui ſe préſentent contre cette hypotheſe. Mais ce qui n'a jamais pu entrer dans une tête un peu remplie de connoiſſances aſtronomiques, ce qui eſt véritablement de l'invention de l'auteur, c'eſt de croire qu'une planete principale, comme notre terre, pourroit être une comete déplacée. Je le prie de me dire qu'eſt-ce qui auroit

pu détourner cette comete d'une orbite, dont les loix ſont auſſi fixes & auſſi conſtantes que celles des orbites de toute autre planete? On voudroit ſurtout ſavoir ce que ſeroit devenu le corps qui l'auroit déplacée. Veut-il nous ramener à ces tems d'ignorance & de crédulité, où les cometes étoient regardées comme les chevaliers errans de l'eſpace, & où l'on croyoit leurs mouvemens affranchis de ces loix immuables, qui conſervent l'ordre de l'univers?

Revenons à l'origine de l'homme. Si la nature a produit tous ces corps organiſés, plantes, animaux & hommes, d'où vient que depuis qu'on l'obſerve, elle ne produit plus rien de pareil? La nature a-t-elle donc changé? Pourquoi cette même rencontre d'atomes, qui fit jadis tant de merveilles, n'a-t-elle plus lieu, & pourquoi s'obſtine-t-elle à laiſſer aux êtres organiſés le ſoin de ſe reproduire invariablement? Lucrece & La Métrie répondent, que cette bonne mere eſt dans ſa décrépitude, & qu'elle reſſemble à une vieille poule qui ne fait plus d'œufs. La nature, dit

Lucrece, qui créa autrefois les grands corps des éléphans, eſt ſi épuiſée aujourd'hui, qu'à peine produit-elle çà & là quelque petit inſecte. Ce raiſonnement du Poëte paſſe, à la faveur d'une tirade de beaux vers; il ſeroit inſupportable en proſe auſſi l'auteur du ſyſtême cherche-t-il à répondre d'une autre maniere. " Qui ſait, dit-il, ſi la na-
„ ture n'eſt point actuellement occu-
„ pée à produire des générations tou-
„ tes nouvelles, à l'inſçu de ſes obſer-
„ vateurs ?„ Afin de rendre cette hypotheſe probable, il nous rappelle que tout change continuellement autour de nous, & que la nature ne préſente que deſtructions & reproductions, combinaiſons & diſolutions, changemens & métamorphoſes. Il tire ſes exemples d'un pays qu'il ne connoît gueres, le ciel aſtronomique; & il parle de je ne ſais quelles planetes, qui ont péri, diſperſées dans l'eſpace, & d'autres qui ſe ſont nouvellement formées, & décrivent de nouvelles orbites. Cet homme, qui nous taxe par-tout d'ignorance, ignore ainſi les premieres loix de la

nature, les premiers élémens de ſon hiſtoire. Il nous donne pour des faits ce qui n'eſt arrivé dans aucun tems, & ce qui n'arrivera que quand les loix du mouvement ſeront totalement détruites. Où ſont ces planetes diſperſées, & ces autres planetes nouvellement formées? Que l'auteur ſe donne la peine d'étudier les loix de la gravitation, il verra que tout cela eſt également impoſſible. Il eſt connu, à la vérité que quelques étoiles fixes ont diſparu aux yeux des aſtronomes, que d'autres ont ſemblé s'allumer, qu'elles ont duré quelque tems, & qu'enſuite elles ont paru s'éteindre. M. de Maupertuis, dans ſon diſcours ſur la figure des aſtres, nous donne là deſſus des explications ingénieuſes. Mais pour les planetes que nous obſervons depuis quelques mille ans, elles ont toujours ſubſiſté dans le même ordre; nulle deſtruction, nulle formation. Que la lumiere d'une étoile fixe diſparoiſſe, on ſe renouvelle, qu'importe ce phénomene? Tout le monde convient que les corps ſubiſſent des changemens,

qui ſuivant leur nature affectent nos ſens différemment. Il n'y a rien là d'extraordinaire, ni qui oblige d'aller voyager dans le ciel pour en trouver des exemples. Ces exemples ſont ſous nos yeux, ils s'obſervent dans tous les corps : les parties d'une maſſe, diverſément combinées, ſouvent même diſſoutes, ſervent à former une autre maſſe, qui differe de la premiere par la proportion & le degré d'adhérence de ſes parties.

La queſtion ne roule donc pas ſur cette ſorte de productions. Il s'agit de ſavoir ſi un corps *organiſé* peut être l'effet d'un concours fortuit d'atomes, incapables de deſſein & d'intelligence. Les anciens, qui étoient auſſi ignorans en hiſtoire naturelle qu'en phyſique, pouvoient croire qu'un animal ſe formoit comme le ſel, par la juxtapoſition de différentes molécules réunies en vertu de certaines *forces de rapport*. Il leur étoit permis de conjecturer qu'une maſſe de boue imprégnée & échauffée par les rayons du ſoleil, peut s'animaliſer, tout comme ils ſe perſua-

doient que les insectes, les grenouilles, les crapauds & les lézards, qu'ils trouvoient dans la fange du Nil, étoient de la boue animée par la chaleur. Mais il est inconcevable que dans le dix-huitieme siecle, après toutes les découvertes des modernes, on n'ait pas honte de parler encore comme les anciens, & d'étayer un système de philosophie sur des erreurs, dont le peuple même commence à se moquer. Un animal ne naît que de son semblable; c'est la loi uniforme & invariable de la nature. Rien de ce qui est organisé ne se forme par *apposition*, pas même le champignon ni la mousse. La raison s'unit à l'expérience pour rejetter les générations équivoques. Elle nous dit qu'un corps organisé est un tout, qui n'a pu se former successivement, puisque chaque partie suppose l'existence des autres. C'est un système d'un nombre infini de machines, qui correspondent directement, qui ont entr'elles des rapports intimes, qui sont faites les unes pour les autres, & dont les forces concourrent à un but général. Ce tout

ſe développe & augmente de volume ; mais en tant que machine, il eſt toujours en petit ce qu'il ſera en grand, de ſorte que toutes les matieres alimentaires ne ſauroient y ajouter une fibre.

Imaginons pour un moment, que l'aveugle concours des molécules de la matiere inanimée, ait réuſſi à produire un homme, à l'aide des loix de l'impulſion & de l'attraction. Suppoſons, contre toute vraiſemblance ; que dis-je ? contre toute certitude, que la nature ne ſait plus faire aujourd'hui ce qu'elle a ſu faire en des tems plus reculés : Dévorons enfin toutes les abſurdités qui entourent & accablent le ſyſtême de l'athée, ſoumettons le bon ſens au préjugé, & l'évidence à l'erreur ; qui eſt-ce qui animera cet androïde, cette matiere organiquement diſpoſée par les mains du hazard? Qui eſt-ce qui lui donnera la faculté de ſentir, de penſer, de juger, & de faire des abſtractions ? Comment eſt-ce que la nature donnera l'intelligence & le ſenti-

ſentiment, n'ayant ni ſentiment ni intelligence ? Hélas ! elle n'eſt qu'impulſion & gravitation ; & il lui eſt auſſi impoſſible de produire par là une ſeule penſée, qu'il l'eſt au néant de créer un ſeul atome.

Notre auteur croit, en toute ſimplicité de cœur, que le ſol de la Laponie a produit le renne, parce que cet animal eſt indigene à ce pays, & qu'il ne peut vivre dans un climat plus doux. Que dites-vous de l'argument ? Voyez-vous ces vers qui fourmillent dans les cavités d'un vieux fromage ? Ils y trouvent une nourriture & une chaleur qui leur convient ; donc c'eſt ce fromage qui les a produits. Une telle concluſion eſt fort bonne pour l'enfant qui a mangé le fromage, ſans ſe ſoucier du ver ; mais elle étonne dans un philoſophe, qui ſe donne pour capable de creuſer les idées, & d'interprêter la nature.

CHAPITRE VII.

De l'ame, et du systeme de la spiritualité.

Pré'cis. *On ne peut se former aucune idée d'un esprit ou d'un être immatériel. Une substance privée d'étendue ne sauroit être le principe de nos actions; sa nature la rendroit incapable de produire ou de recevoir le mouvement, parce que l'esprit n'a ni contact ni analogie avec la matiere. L'ame fait donc partie de notre corps, ou plutôt c'est le corps lui-même, considéré rélativement à quelques-unes des fonctions dont il est susceptible. Elle subit les mêmes changemens que subit le corps. — Le dogme de la spiritualité est nouveau, inconnu aux anciens philosophes, & aux premiers docteurs du christianisme. C'est une production récente de l'imagination, qui doit toutes ses prétendues preuves à Descartes, mais que les théologiens, qui se sont fait un principe d'anéantir la raison, ont trouvée très-*

conforme à leurs vues politiques. — Le dogme de la ſpiritualité n'offre qu'une abſence d'idées, & il paroît que ceux qui ont diſtingué l'ame du corps, n'ont fait que diſtinguer ſon cerveau de lui-même.

REMARQUES. 1°. *On ne ſauroit ſe former aucune idée d'un être immatériel.* Je l'ai déjà dit : on ne doit pas confondre les idées de l'entendement avec les phantomes de l'imagination. Il n'eſt pas poſſible de *peindre* à ſoi-même ce que c'eſt qu'une ſubſtance immatérielle, vû qu'elle n'a ni figure, ni couleur, ni qualités ſenſibles. Mais l'entendement peut ſe convaincre par de fortes preuves, qu'un être penſant n'a point de parties, & que l'ame ne peut être matérielle. Quelle logique d'ailleurs que de nier la poſſibilité d'un être immatériel, parce qu'on ne peut ſe le repréſenter ſous la forme d'un être matériel !

On abuſe continuellement de ce mot *idée.* Pour qu'une idée ſoit chimérique ou dépourvue de ſens, il faut que les qualités qui y entrent ſoient incompa-

tibles. C'eſt alors qu'on eſt en droit de dire que rien ne répond à cette idée, & qu'on ne peut ſe former aucune notion de l'être qu'elle a dû déſigner. Or qui eſt-ce qui fera jamais ſentir une telle contradiction dans la notion d'un être ſimple ? Ce qui eſt contradictoire en effet, c'eſt l'objection qu'on fait ici. Enoncée en d'autres termes, elle donne à entendre qu'un être indiviſible eſt un être de raiſon, parce qu'il n'a pas les qualités d'un être diviſible.

D'ailleurs, nous ne concevons pas plus nettement la nature de la matiere que celle de l'eſprit. En conclurez-vous qu'il n'y a point de matiere ? L'idéaliſte, qui ſpiritualiſe tout, traite d'illuſion tout ce que les ſens dépoſent en faveur de la matiere. Le matérialiſte, qui veut que tout ſoit matiere, appelle chimérique toutes les idées que la raiſon ſe forme de la ſpiritualité. La vérité eſt que nous ne concevons ni l'eſſence de l'eſprit, ni celle du corps, nous connoiſſons ſeulement quelques unes de leurs qualités.

Il y a deux ſortes de démonſtra-

tions ; les unes ſe font aux ſens, les autres ſe font à la raiſon. Celui qui n'admet que les premieres eſt d'autant moins philoſophe, qu'elles ſont plus ſujettes à caution que les dernieres. Celles-ci ne trompent jamais, & la conviction leur appartient en propre.

2°. *Il eſt impoſſible qu'un eſprit agiſſe ſur la matiere.* Je dirois avec autant de raiſon qu'un corps ne peut agir ſur un autre corps, parce que j'ignore avec tout le monde comment cette action ſe fait. En effet, pluſieurs philoſophes dépouillent de toute force les êtres purement corporels, & ne leur laiſſent que la faculté d'être mis en action par les êtres ſpirituels. D'autres accordent des forces motrices à la matiere, mais ſes forces ne peuvent être miſes en jeu que par des eſprits. Il y en a d'autres qui prétendent . . . . Mais laiſſons ces inutiles queſtions, & avouons qu'il eſt téméraire de décider qu'une ſubſtance ne peut agir ſur une autre, tandis que nous ne ſavons pas ce que c'eſt qu'agir, ni en quoi conſiſte l'application d'une force, ni même ce que c'eſt qu'une

force. Voyez la remarque 8e. du chapitre II.

Ce ſeroit perdre ſon tems que de vouloir rapporter toutes les hypotheſes des ſpéculateurs de nos jours, touchant l'union & l'action réciproque des deux ſubſtances. Quand je dis que le corps influe ſur l'ame & l'ame ſur le corps, je parle auſſi clairement que ſi je dis qu'un corps agit ſur un autre corps. Je déſigne par là certains faits dont je ſuis inſtruit par l'expérience, mais dont je ne comprends ni la raiſon ni la maniere.

3°. *L'ame n'eſt pas diſtincte du corps, puiſqu'elle ſubit les mêmes changemens.* Il n'eſt pas douteux qu'à certains changemens dans le corps répondent certains changemens dans l'ame. Cette correſpondance eſt réglée par des loix invariables, mais ces changemens ſont analogues ſans être ſemblables. D'ailleurs, s'il eſt ſûr que mon ame eſt ſouvent modifiée par mon corps, il ne l'eſt pas moins que mon corps eſt ſouvent modifié par mon ame. Si l'un ſemble prouver que l'homme eſt tout

matiere, l'autre prouve également que l'homme eſt tout eſprit. Mais le vrai eſt qu'il y a une dépendance mutuelle entre le corps & l'eſprit, & que c'eſt déraiſonner que de conclure de la dépendance de deux choſes, que ces deux choſes ſont identiques.

Il eſt impoſſible d'expliquer, par des regles méchaniques, les changemens du corps & de l'ame qui ſe répondent le plus exactement. Un mot inſultant, un ſourire moqueur, un regard de mépris, peuvent mettre un homme en colere au point de le rendre furieux. Le ſang ſe porte alors vers le cœur qui palpite, & retourne avec violence aux extrêmités du corps ; toute la machine tremble, les yeux étincellent & paroiſſent en convulſion, l'homme grince les dents, & blanchit ſes lévres d'écume, il frappe des pieds & des mains, il s'en prend à tout ce qu'il trouve, même aux choſes les plus inſenſibles. Quelle liaiſon y a-t-il ici entre l'effet & ce qui le cauſe ? Un ſon articulé a frappé l'oreille de cet homme, les nerfs acouſtiques ont été

ébranlés, & ont ébranlé le cerveau à leur tour ; voilà des effets purement phyſiques. Mais à ce dernier ébranlement ſuccede l'idée déſagréable de l'honneur attaqué, à cette idée ſuccede le ſentiment d'une offenſe, & à ce ſentiment, le deſir de ſe venger de celui qui en eſt l'auteur ; voilà ce qui n'eſt plus phyſique, & qui ne porte aucune reſſemblance avec l'ébranlement des organes de l'ouïe. Comment cet ébranlement a-t-il produit cette idée, ce ſentiment, ce deſir de vengeance, & comment ces trois choſes ont-elles produit tous les déſordres qu'on vient de décrire ? Plus on enviſage ces faits, moins on trouve entr'eux une liaiſon méchanique. Il y a ici trois actions qui, pour ſe ſuccéder, n'en ſont pas moins hétérogenes, c'eſt-à-dire, qui n'ont aucun rapport. Ce ſont plutôt des phénomenes différens qui ſe donnent le ſignal, qu'une chaine d'effets réſultants des cauſes.

Quoiqu'un homme ait vu, pendant pluſieurs années, des ſoldats ſortir tous les jours d'un corps de garde à la mê-

me heure, il ne s'aviſera pas de dire que ces ſoldats ſont partie de l'horloge, auquel leur ſortie eſt phyſiquement liée, avec le ſon de la cloche, comme celle des douze apôtres dans la famenſe horloge de Strasbourg. Ainſi dans les changemens reſpectifs de l'ame & du corps, la penſée ſuccede au mouvement, le mouvement ſuccede à la penſée, l'effet en un mot eſt toujours diſſemblable à la cauſe.

Placons maintenant la logique de l'auteur à côté de la nôtre. S'il eſt vrai que la gaieté ſoit l'effet méchanique d'un ſang qui coule facilement, il faudra donc définir la joie une matiere fluide compoſée de petites bulles rouges, leſquelles nagent dans un ſuc virgueux, & paſſent avec célérité dans les canaux qui la renferment. S'il eſt vrai que la paſſion iraſcible n'eſt point diſtincte de la bile, je poſerai donc en fait que la colere eſt une humeur jaune & acre que le ſang dépoſe dans une petite veſſie au deſſous du foie.

4°. *Le dogme de la ſpiritualité eſt une production récente de l'imagination.* Il eſt

connu à quelles étranges opinions ſe ſont livrés les anciens philoſophes, ſur la nature des eſprits & des corps. Les premiers peres de l'egliſe, imbus des idées de la philoſophie grecque, ne ſont pas allés plus loin ſur ce même objet. On peut même convenir que la théorie de l'ame n'a été bien développée que par Deſcartes, qui le premier a tenté de ramener l'évidence dans la philoſophie. Mais ne ſeroit-il pas abſurde d'en conclure que c'eſt là une doctrine nouvelle ? De tout tems, on a entrevu & même reconnu l'oppoſition remarquable qui eſt entre la matiere & la faculté de penſer. Les philoſophes ſe tournerent de tous les côtés imaginables pour ſe tirer d'embarras. Tantôt ils imaginerent une matiere inconnue, ignée, aërienne, très-déliée, très-pure, & enfin, s'il étoit poſſible, immatérielle; tantôt ils inventerent une forme ſubſtantielle, laquelle, ſelon eux, n'étoit ni matiere ni corps. (*) On diſputa ſi une intelligence étoit néceſſairement revêtue d'un corps, ou ſi elle pou-

* Voyez Bayle. Art. *Dicéarque*, Rem. L.

voit ſubſiſter à part. (**) Quelques-uns, tels qu'Anaxagore, eurent des notions très-approchantes des nôtres, mais le moment d'après, on les voit retomber dans de grandes obſcurités. Faute de principes clairs & lumineux, on les voit ôter ſouvent d'une main ce qu'il ont donné de l'autre. Nulle préciſion, nulle méthode dans leurs écrits. A peine ont-ils fait quelques pas vers la vérité, que la fauſſe lueur d'un mot, ou quelque fantome d'imagination les détourne & les égare. (***)

Ainſi Deſcartes, lorſqu'il démontra

** Ciceron diſputant contre Thalès, lui reproche comme une inconſéquence, de lier l'intelligence avec l'eau, qu'il regardoit comme le principe matériel de l'univers, quoiqu'une intelligence puiſſe ſubſiſter ſans corps. *Nat. D. l.* 1.

*** On peut conſulter ſur tout cela les remarques de M. d'Olivet ſur la théologie des philoſophes grecs, & l'examen critique de ces remarques par M. d'Argent, inſéré dans le 2 tome de la *philoſophie du bon ſens*. Il n'eſt pas étonnant que le marquis ait apperçu dans les anciens le contraire de ce que l'abbé y avoit vu. On trouve dans ces ſyſtèmes tout ce qu'on veut, parce qu'ils fourmillent de contradictions & d'équivoques.

la ſpiritualité de l'être penſant, ne ſurprit point le monde par une découverte nouvelle. Il ne fit que réduire à des idées préciſes, ce qu'on n'avoit vu & exprimé juſqu'alors que d'une façon confuſe, quoique la queſtion eut été agitée de tems immémorial.

Pour ce qui eſt des anciens peres de l'egliſe, qui n'étoient pas trop bons raiſonneurs en cette matiere, je me contenterai d'une ſeule remarque. Il y a des erreurs de ſpéculation qui ne ſont point nuiſibles dès qu'on n'en voit pas les conſéquences, dès qu'on penſe & qu'on agit comme ſi on étoit convaincu des idées contraires. Ces mêmes peres, qui raiſonnoient aſſez mal pour admettre le matérialiſme univerſel, étoient encore aſſez peu philoſophes pour ne pas voir que d'un côté ils ſe déclaroient athées ; & que de l'autre ils anéantiſſoient la liberté. Ils étoient bien éloignés aſſurément d'un tel ſcepticiſme, leur religion n'étoit point du tout affectée par leurs opinions, & ſans doute ils croyoient pouvoir concilier ces doctrines que nous tenons aujourd'hui pour

incompatibles. A prendre l'enſemble de leur ſyſtême, on ne ſauroit douter qu'ils n'euſſent été effrayés, s'ils euſſent vu où leurs principes les conduiſoient. Du reſte, nous ne parlons ici qu'en philoſophes; nous ne diſcuterons point quels ont été les ſentimens de l'égliſe primitive ſur la nature des eſprits, ni par quels degrés la philoſophie des peres s'eſt épurée dans les ſiecles ſuivans.

En établiſſant la théorie des êtres ſpirituels, on n'a proprement qu'un ſeul ennemi à combattre. Cet ennemi eſt l'imagination, qui ſe révolte contre l'idée d'un être privé d'étendue. Mais loin que le dogme de la ſpiritualité ſoit une production de l'imagination, comme le veut l'auteur, c'eſt au contraire un monument de la victoire que l'entendement remporte ſur elle. On remarque en effet que les perſonnes les plus dominées par l'imagination, ſont toujours celles à qui il eſt plus difficile de perſuader l'immatérialité de l'ame.

La ſortie contre les théologiens eſt

donc ici très-déplacée. Ce n'eſt pas ſur leur témoignage que nous admettons cette même ſpiritualité. Nous le trouvons fondé ſur des argumens philoſophiques, & non ſur des autorités auxquelles l'intérêt donne plus de force. Les paſſions augmentent par des injures; mais le langage des paſſions décele une mauvaiſe cauſe. Que l'auteur ſe déchaine contre les docteurs de la religion, ces boutades ne nous regardent point; leur autorité nous impoſe auſſi peu que celle des incrédules; nous avons deſſein ſeulement d'examiner attentivement le ſyſtême de l'athée; nous voulons mettre le lecteur à portée de décider quel eſt le parti qui a renoncé à la raiſon & donné le démenti à l'expérience, & qui ſe fait un jeu de tromper, de perdre les ignorans, & d'embrouiller, s'il eſt poſſible, les idées des gens éclairés & raiſonnables.

CHAPITRE VIII.

DES FACULTE'S INTELLECTUELLES. TOUTES SONT DE'RIVE'ES DE LA FACULTE' DE SENTIR.

PRE'CIS. *Le* sentiment *eſt une façon particuliere d'être remué, propre à certains organes des corps animés, occaſionnée par la préſence d'un objet matériel qui agit ſur ces organes, dont les ébranlemens ſe tranſmettent au cerveau. La ſecouſſe diſtincte ou la modification marquée qu'éprouve l'organe intérieur, conſtitue la* conſcience. *Les changemens que les impreſſions des objets ſur les organes produiſent dans le cerveau, ſe nomment* idées, *lorſque le cerveau rapporte ces changemens aux objets qui les ont cauſés. La* penſée *n'eſt que la perception des modifications que notre cerveau a reçues, ou qu'il s'eſt données; car le cerveau a le pouvoir de ſe modifier lui-même, & de conſidérer les mouvemens qui ſe paſſent en lui. L'exer-*

cice de ce pouvoir, d'où réſultent de nouvelles idées, eſt ce qu'on nomme la réflexion. *La* mémoire *eſt la faculté que l'organe intérieur a de renouveller en lui-même les modifications paſſées.* L'imagination *conſiſte en ce que le cerveau a la faculté de ſe former des perceptions nouvelles ſur le modele de celles qu'il a reçues par les ſens. On a donné le nom de* jugement *à la faculté qu'a le cerveau de comparer les idées, & d'en découvrir les rapports. La* volonté *eſt une modification de notre cerveau, par laquelle il eſt diſpoſé à mouvoir les organes du corps, de maniere à ſe procurer ce qui le modifie d'une façon analogue à ſon être, ou à écarter ce qui lui nuit. Les objets ou les idées intérieures qui font naître cette diſpoſition, s'appellent* motifs. *Toutes les ſenſations, perceptions & idées, ſont ou agréables ou déſagréables, & diſpoſent le cerveau à agir, ce qu'il fait en raiſon de ſa propre énergie. Les* paſſions *ſont des modifications du cerveau attiré ou repouſſé par les objets, ſuivant les loix phyſiques*

de

*de l'attraction & de la repulsion, auxquelles le cerveau est soumis à sa maniere. On désigne sous le nom d'*entendement, *la faculté qu'a le cerveau d'appercevoir les objets extérieurs & ses propres idées. L'*intelligence *est l'assemblage de ces diverses facultés. Enfin on nomme* esprit, *sagesse, bonté, prudence, vertu, &c. des dispositions constantes ou passageres de l'organe intérieur, qui fait agir les êtres de l'espece humaine.*

REMARQUES. 1°. Il y a dans chaque *sensation* quatre choses qu'il faut soigneusement distinguer. L'objet extérieur, l'impression faite sur les nerfs, le mouvement que ces nerfs transmettent au cerveau, l'idée qui en résulte.

Pour qu'un *objet* puisse agir sur un de nos organes, il faut qu'il heurte l'extrêmité des nerfs qui y aboutissent, immédiatement, ou par le moyen d'autres corps qui se trouvent entre cet objet & l'organe.

L'action d'un objet produit dans les nerfs un mouvement qui se propage

juſqu'au cerveau. On a cru long-tems que les nerfs du corps humain étoient tendus, & que l'action des objets leur communiquoit un mouvement de vibration ſemblable à celui des cordes d'un inſtrument. Il eſt prouvé aujourd'hui que les nerfs ne ſont point ſuſceptibles d'un pareil ébranlement, ce ſont plutôt des eſpeces de canaux remplis d'un fluide très-ſubtil & très-élaſtique, auquel les phyſiologiſtes ont donné le nom d'*eſprits animaux*. C'eſt dans ce fluide proprement qu'ils placent le mouvement que produiſent ſur les nerfs tous les objets ſenſibles.

Les mouvemens dont nous parlons, s'étendent juſqu'au cerveau, ou plutôt juſqu'à la moelle du cerveau, de laquelle ſortent tous les nerfs, comme de leur ſource commune. Exiſte-t-il un point phyſique que l'on puiſſe regarder comme le centre de ces mêmes nerfs? C'eſt ce que les meilleures obſervations des anatomiſtes n'ont pu nous faire découvrir juſqu'à préſent. Nos yeux ne peuvent ſuivre le cours des nerfs que juſqu'à la ſubſtance moel-

leuſe qui les abſorbe, & avec laquelle ils s'aſſimilent. Il ſe peut néanmoins qu'il y ait dans le cerveau un point vers lequel ils tendent, & qui ſoit affecté par les mouvemens que les objets extérieurs leur ont communiqué. Peut-être auſſi l'action des nerfs conſiſte-t-elle à plier, à raccourcir, à allonger ou à comprimer les fibres de cette moelle. Ce qui eſt certain par les obſervations, c'eſt que l'action d'un nerf ne finit pas dans le point où on le voit s'unir à la ſubſtance moelleuſe, qu'au contraire elle y pénetre, & que l'irritation de cette ſubſtance produit à ſon tour des convulſions plus ou moins violentes, dans le ſyſtême nerveux de l'animal.

A la ſuite de ces compreſſions & de ces mouvemens produits dans le cerveau, naît dans l'homme le *ſentiment*, la *perception*, ou la *penſée*.

Tout être qui penſe doit avoir la conſcience de ſes propres modifications. Or ce n'eſt point le cas où ſe trouve mon cerveau. Il ignore très-certainement ce qui ſe paſſe en lui, à l'occaſion

d'une ſenſation. Le peu que j'en ſais là-deſſus, j'en ſuis inſtruit ; & je le tiens des obſervateurs de la nature, leſquels ont réuſſi à expliquer une foible partie du méchaniſme du corps humain. Sans eux, je ne ſaurois pas que quand je vois un objet, la lumiere qui en eſt réfléchie paſſe à travers mon œil, pénetre les fluides qu'il contient, & excite dans le nerf optique, dont les filets tapiſſent le fond de l'organe, un ébranlement qui va juſqu'au cerveau, & produit un changement dans la ſubſtance moelleuſe. J'ai le privilege de voir, ſoit que l'on m'ait inſtruit, ou non, des phénomenes de la viſion. Ce ſens de la vue me repréſente les couleurs & les figures ; mais il ne me repréſente point les impreſſions du fluide ſubtil ſur la matiere moelleuſe de mon cerveau.

Il ne faut qu'un peu de réflexion pour ſentir que les idées produites par l'action des organes, n'ont rien de commun avec le phyſique des ſenſations. L'effet que j'éprouve en entendant le *ſon* d'un violon, n'a rien qui

reſſemble au tremblement d'une corde, aux vibrations de l'air, à l'ébranlement du tympan, ni à un mouvement quelconque dans le cerveau. Si c'étoit le cerveau qui ſentit, il ſentiroit ce qui lui appartient, c'eſt-à-dire un mouvement.

L'auteur parle donc contre l'expérience, quand il dit qu'une penſée eſt la perception des modifications que le cerveau a reçues des objets extérieurs. Ces modifications conſiſtent en ce que la partie moelleuſe a été comprimée ou ébranlée par les nerfs ; mais c'eſt là un effet dont nous n'avons aucune perception, un effet qui n'eſt point ſenti, & qui n'entre point dans l'idée qui vient à ſa ſuite.

Si le ſentiment étoit un effet phyſique de l'action des nerfs ſur le cerveau, il s'enſuivroit qu'il y a un rapport méchanique entre une idée & un mouvement, tandis qu'il n'y a rien au monde de plus diſſemblable. Je renvoye le lecteur aux remarques précédentes, dans leſquelles on a montré que la tranſubſtantiation du mouvement en idée eſt

impoſſible, & que la ſenſibilité, ou en général, la faculté de penſer, ne ſauroit être une qualité inhérente à la matiere.

2°. La *conſcience de ſoi-même* : voilà un terme plus clair que toutes les définitions. Qu'eſt-ce, ſuivant l'auteur, que cette conſcience ? Une ſecouſſe diſtincte, une modification marquée du cerveau. Il dit donc en d'autres termes qu'une ſecouſſe dont le cerveau a la conſcience, conſtitue la conſcience.

3°. On a vu par le titre de ce chapitre VIII, que l'auteur s'eſt engagé à faire dériver toutes nos facultés intellectuelles de la faculté de ſentir. La raiſon qui détermine les matérialiſtes à cette entrepriſe, n'eſt pas difficile à découvrir. On ſe flatte de pouvoir expliquer phyſiquement l'origine de nos idées. Si on étoit enſuite aſſez heureux pour perſuader que toutes les facultés de l'homme ne ſont que des modifications diverſes de la faculté de ſentir, on auroit bientôt prouvé que nous ſommes de pures machines. L'auteur du livre de l'*eſprit* a ſoutenu cette theſe ;

quoique ſes raiſons ſoient foibles, il leur a pourtant donné un air de preuve. Nous ne doutions pas que l'auteur du *ſyſtême de la nature* ne nous conduiſit par les mêmes voies; car quelle propoſition au monde a plus beſoin d'être prouvée que celle-ci : *juger & ſentir ne ſont qu'une ſeule & même choſe* ? Mais nous nous étions prodigieuſement abuſés. L'auteur ne fait qu'énoncer la theſe, ſans avancer l'ombre même d'une preuve. Au lieu de déduire tous les actes intellectuels de la ſenſibilité phyſique, il introduit furtivement dans le cerveau une faculté nouvelle; ce qui, outre la puiſſance de ſentir, lui donne celle de ſe modifier lui-même, de renouveller les modifications paſſées, & de former de nouvelles perceptions, de comparer les idées, d'en découvrir les rapports. C'eſt de ces différens pouvoirs qu'il dérive la réflexion, la mémoire, l'imagination, le jugement. C'eſt ainſi qu'il trompe ſes lecteurs, à qui il avoit promis de montrer que la faculté de ſentir, eſt l'unique baſe de toute opération intellectuelle.

4°. Un ſyſtême fondé ſur les mots, & conſtruit par l'imagination, eſt ſujet à manquer de juſteſſe & fourmille de contradictions. En voici une des plus groſſières. L'auteur ſoutient en pluſieurs endroits, qu'aucune action dans l'univers n'eſt ſpontanée, & qu'un être n'eſt jamais modifié par ſa propre énergie. De ce principe il tire la conſéquence que l'homme n'eſt pas libre, en quoi il eſt au moins conſiſtant. Cependant, dans le chapitre que nous avons ſous les yeux, il donne au cerveau, non ſeulement la faculté d'apercevoir les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore celle de ſe modifier lui-même, de produire en ſoi des changemens, enfin d'y renouveller les ſenſations paſſées, ſans nouvelle action des objets extérieurs. Voilà donc l'homme redevenu libre, capable de tirer des actions de ſon propre fond, d'agir par ſa propre énergie? Point du tout: Inſtrument paſſif de ſon ſyſtême, incapable de ſentir que ſes propres principes ſe détruiſent mutuellement, l'auteur va ſon chemin, ſans ſe mettre en peine des difficultés. Il eſt tout ſim-

ple qu'un homme qui ne voit point d'ordre dans l'univers, n'en mette pas non plus dans le tourbillon de ſes idées. Créateur, interprête & miniſtre d'une nature brute, qui forme ſes productions en aveugle, il a cru devoir exprimer par la marche de ſon ſyſtême, celle de ſon idole.

5°. L'auteur inſinue dans une note, que c'eſt le plus ou le moins de cerveau qui conſtitue la différence entre l'homme & la bête, entre l'homme d'eſprit & le ſot. Il allegue quelques obſervations d'Ariſtote, de Willis, de Bartolin, pour montrer que les facultés intellectuelles des animaux ſont en raiſon du volume de leur cerveau.

Lorſqu'on parle d'un animal, comme ayant le cerveau plus grand qu'un autre, on entend ou la grandeur abſolue, ou celle qui eſt relative au corps de l'animal. Dans le premier ſens, un âne a plus de cerveau qu'une ſouris, dans l'autre il en moins. On a trouvé que le cerveau d'un âne ne fait que la 254e partie de ſon corps, au lieu que celui de la ſouris des champs en fait la 31e

partie. * On se tromperoit fortement de croire que le cerveau de l'homme, dans le premier sens, est plus grand que celui des autres animaux. Le crâne d'un éléphant en renferme jusqu'à dix-livres. ** Dans un homme dont le crâne étoit extrêmement rempli, on n'en a trouvé que cinq livres. *** Pour ce qui est de la grandeur relative, il est assez vraisemblable que l'homme a le cerveau plus grand que le reste des animaux. Mais on auroit tort d'en conclure que c'est ce qui constitue sa supériorité sur eux. L'auteur devroit savoir que la grandeur relative du cerveau de l'embrion surpasse beaucoup celle du cerveau de l'homme. Dans un enfant nouveau né, lequel ne pesoit que cinq livres, il s'est trouvé quinze onces & demi de cerveau; **** ce qui fait plus de la cinquieme partie de son corps. M. de Sauvage a tiré du crâne d'un embrion, quatre fois plus de cervelle que n'en con-

* *Buffon, Hist. nat. T. IV. p.* 423.
** *Physiologie de M. de Haller. L.* 10. *Sect.* 1.
*** *Bartolin, Anat. p.* 262.
**** *Mém. de Montpellier.* 1746. *p.* 69.

tenoit la tête d'un homme pesant 120 livres. * De tels phénomenes ne sont pas rares. C'est une regle constante de la nature, que les jeunes animaux ont à proportion plus de cerveau que les autres. ** Celui d'un veau est à celui d'un bœuf comme $\frac{1}{219}$ est à $\frac{1}{860}$ du corps entier de chaque animal.

Il s'ensuivroit de l'hypothese qu'on tâche d'établir, que l'embrion auroit quatre fois plus d'esprit que l'homme, à l'âge de maturité. Il s'ensuivroit encore qu'un homme à qui un accident enleveroit une partie du cerveau, perdroit en même tems une partie des facultés de son ame, ce qui n'est pas moins contraire à l'expérience. Tous les livres de médecine sont pleins de faits qui réfutent ces étranges idées. *** On voit même des maladies qui détruisent peu à peu le cerveau, sans que la sensibilité, la mémoire, le jugement, la constance de l'ame, l'autorité de la volonté sur les muscles, en soient altérés, depuis

* *Embriologie*, *p.* 10.
** *Haller*, *ubi supra.*
*** *Haller*, § 32.

l'inſtant de la maladie juſqu'à celui de la mort. *

6°. Les définitions de l'auteur ne ſont pas moins curieuſes que ſes raiſonnemens. Que penſez-vous de l'attitude d'un cerveau qui ſe *replie* ſur lui-même, & qui par cet acte réfléchit ſur ſes propres modifications ? Que penſez-vous de la maniere dont on définit ici la volonté ? Priez l'auteur de vous expliquer phyſiquement le ſens de cette phraſe : *Le roi veut que ſon général livre bataille à l'ennemi.* Il vous dira que cette volonté du roi conſiſte, dans *une diſpoſition de ſon cerveau à mouvoir les organes de ſon corps de maniere à ſe procurer la victoire, parce que cette victoire modifie ſon corps d'une façon analogue à ſon être & écarte ce qui lui nuit.* Ce ſont les propres termes de la définition de l'écrivain, appliquée à un cas particulier.

Toutes les autres définitions ſont de la force de celle-ci. Voulez-vous ſavoir au juſte ce que c'eſt que les paſſions ? Liſez le ſyſtême de la nature, & on vous apprendra que ce ſont, *des façons*

* *Haller*, § 32.

d'être d'un cerveau attiré & répouſſé par les objets, & que cela ſe fait ſuivant les loix phyſiques de l'attraction & de la répulſion. Rien de plus clair que ces idées. Les injures repouſſent le cerveau: voilà pourquoi nous nous mettons en colere. Deux beaux yeux attirent notre cerveau : c'eſt ce qui produit en nous la paſſion de l'amour, paſſion qui étant ſoumiſe aux loix de l'attraction, diminue & augmente en raiſon inverſe du quarré des diſtances. D'où vient que ces deux courtiſans ſe haiſſent ? L'ignorez-vous ? C'eſt parce que le pole boréal du cerveau de l'un, n'eſt pas tourné vers le pole auſtral du cerveau de l'autre, & qu'il eſt de la nature de deux aimans de ſe repouſſer, quand les poles de même nom ſont oppoſés l'un à l'autre.

Que de volumes n'a-t-on pas écrits ſur l'eſprit, la ſageſſe, la vertu, la prudence ; ce qui n'empêche pas qu'on n'en cherche encore de plus juſtes définitions ? Plus d'embarras déſormais ſur cet article. L'auteur qui eſt expéditif, vous dit tout cela en deux lignes. Ce

ſont *des diſpoſitions conſtantes ou paſſageres de l'organe intérieur qui fait agir les êtres de l'eſpece humaine.*

Le lecteur n'exige pas que nous réfutions ſérieuſement de pareilles inepties.

CHAPITRE IX.

DE LA DIVERSITE' DES FACULTE'S INTELLECTUELLES. ELLES DE'PENDENT DES CAUSES PHYSIQUES, AINSI QUE LES QUALITE'S MORALES.

PRE'CIS. *La diverſité qui ſe trouve entre les hommes, par rapport à leurs qualités phyſiques & morales, met entr'eux l'inégalité. Celle-ci devient le ſoutien de la ſociété, & ſans elle les hommes n'auroient aucun beſoin les uns des autres. — Les facultés de l'ame & les qualités morales ont des cauſes phyſiques, parce qu'elles dépendent toujours du tempérament, qui eſt l'état habituel où ſe trouvent les fluides & les ſolides du*

corps humain. C'eſt donc à la médecine à corriger l'ame, en modifiant le tempérament. Si l'on vouloit ſuivre l'expérience, & s'appliquer à la connoiſſance des élémens qui ſont la baſe du tempérament, on verroit que la morale & la politique tireroient du matérialiſme des avantages que le dogme de la ſpiritualité ne leur fournira jamais. Il paroit en général que le principe igné eſt celui qui donne à l'homme le plus d'énergie, & duquel dépendent la ſenſibilité, l'eſprit, l'imagination, le génie, *&c. — La chaine des ſenſations qui ſe ſont conſignées & aſſociées dans le cerveau, conſtitue* l'expérience *& la* ſcience. *La* vérité *eſt la conformité perpétuelle que nos ſens bien conſtitués nous montrent, à l'aide de l'expérience, entre les objets que nous connoiſſons & les qualités que nous leur attribuons. La faculté que nous avons de faire des expériences, de nous les rappeller, de preſſentir les effets, afin d'écarter les uns & de nous procurer les autres, eſt appellée la* raiſon. *Le ſentiment, notre nature, notre tempérament peu-*

TAYLOR INST. OXFORD

vent nous égarer, mais la réflexion & l'expérience nous remettent dans le bon chemin.

REMARQUES. 1°. L'inégalité naturelle des hommes n'eſt pas le ſeul fondement de la ſociété. Quand ils ſeroient tous égaux par les forces du corps & les qualités de l'eſprit, ils n'en auroient pas moins beſoin les uns des autres. Mettons de côté l'ennui qu'éprouveroit l'homme iſolé, l'attrait mutuel des deux ſexes, cette tendreſſe naturelle qui fait le lien des familles; il eſt certain que l'inſuffiſance des forces, autant que leur inégalité, contribue à rapprocher & à unir les hommes. Quand, pour ſoulever un fardeau, j'appelle le ſecours de mon voiſin, ce n'eſt pas que je lui croye des forces ſupérieures aux miennes, mais c'eſt que je pourrai effectuer par ſon aſſiſtance, ce qu'il me ſeroit impoſſible de faire moi ſeul. Tel ouvrage, qui, pour répondre au but, demande d'être achevé en 24 heures, ne le ſeroit, ſi j'employois mes ſeuls bras

bras, qu'au bout de cinq ou six semaines. Ce n'eſt donc pas de l'inégalité des talens entre les hommes que naiſſent pluſieurs de mes beſoins; c'eſt de l'impoſſibilité où je me trouve de travailler ſeul à ma conſervation & à mon bien-être.

2°. Il n'eſt que trop vrai que l'organiſation du corps; le tempérament, la nourriture, l'air, le climat, & cent autres cauſes phyſiques influent beaucoup ſur les fonctions de l'être penſant. L'exercice de ſes facultés en reçoit mille modifications; il eſt tantôt aidé, tantôt troublé, tantôt ſuſpendu par elles. On ne ſauroit nier qu'à certaines diſpoſitions matérielles du cerveau, ne répondent certaines idées dans l'ame. Mais cette dépendance eſt réciproque, & il n'eſt pas moins vrai qu'à certaines idées de l'ame, répondent certaines diſpoſitions matérielles du cerveau.

Les idées que nous acquérons par le canal des ſens ſont, pour ainſi dire, les matériaux ſur leſquels l'ame s'exerce elle-même. En tant que les cauſes phyſi-

ques peuvent affecter différemment les fibres du cerveau ; il eſt donc vrai qu'elles modifient cette ame, ſelon qu'elles lui tranſmettent des matérieux plus ou moins bons, des rapports plus ou moins fideles. Comment connoiſſons-nous les objets ſenſibles ? Par l'action qu'ils exercent ſur notre corps. Si donc nos organes ſont viciés, ſi notre cerveau fait mal ſes fonctions, il eſt très-naturel que nos jugemens & nos raiſonnemens s'en reſſentent.

Mais tout cela n'autoriſe pas à dire que les facultés de l'ame ſont dues à des cauſes phyſiques. Il y a une différence énorme entre modifier & créer un pouvoir. Les cauſes phyſiques agiſſent ſur nos facultés, mais elles ne les créent pas : bien loin de là, elles en ſuppoſent l'exiſtence. Si quelqu'un me bande les yeux, dites-vous qu'il m'ôte la faculté de voir ? Il ne fait qu'en empêcher l'exercice.

3°. Les objets extérieurs & le tempérament n'exercent point ſur nous un pouvoir ſouverain ou illimité. L'auteur à qui les contradictions ne coûtent

rien, après avoir parlé de l'ame comme d'un vaiſſeau, qui flotte ſur la mer au gré des vents & des ondes, ne peut s'empêcher enſuite de remettre le pilote au gouvernail, & d'accorder à l'homme l'empire ſur lui-même. *Le ſentiment*, dit-il, *la nature*, *le tempérament peuvent nous égarer*, *mais l'expérience & la réflexion nous remettent dans le bon chemin.*

Socrate ſut réprimer ſon tempérament qui le portoit à tous les excès, au point qu'il devint un modele de ſageſſe. Combien d'hommes ne voyons-nous pas qui ſont parvenus à déraciner les habitudes, à triompher des paſſions, à gouverner & affoiblir les inſtincts les plus tyranniques?

La même nature qui a ſoumis l'ame à l'influence du corps, nous a armés en cent manieres contre ſon deſpotiſme. Le vin abrutit-il votre raiſon? Vous êtes le maître de ne vous pas enivrer. L'excès des viandes trouble-t-il la liberté de votre eſprit? Cherchez d'autres alimens, & ſur-tout ſoyez ſobre. Combattez les ſolicitations de vos ſens,

en leur oppoſant des principes, en leur dérobant votre attention, en excitant en vous des ſenſations oppoſées.

Chacun de nous, dit l'auteur, *peut ſe faire un tempérament.* Comment donc *les forces de l'ame dépendent-elles toujours du tempérament* ? Puis-je être maître & eſclave tout à la fois ?

L'exemple de Socrate, & de tant d'autres, montre que l'on peut combattre, vaincre même le tempérament, & que ce qui manque à ces ames lâches qui s'y livrent, c'eſt la volonté & non le pouvoir. Aimant l'ennemi qu'elles devroient combattre, elles en portent volontairement les fers.

Si l'homme n'avoit point d'empire ſur lui-même, il ne pourroit jamais ſe défaire d'une habitude, dompter une paſſion, conduire un inſtinct ou l'amortir. Jamais on ne verroit l'homme faire par obligation ce qui eſt oppoſé à ſes penchans. Quel eſt donc ce pouvoir plus fort que l'inſtinct, la paſſion, l'habitude? Eſt-ce le tempérament qui ſurmonte le tempérament ? Eſt-ce la diſpoſition matérielle du cerveau qui

tend à ſe détruire elle-même ? Eſt-ce le tempérament qui porte le faquir à mortifier ſon corps par un jeûne outré, à reſter dans la même ſituation de corps, à ſe fouetter juſqu'au ſang, & à ſe mutiler ? Ce ſont au contraire des idées purement intellectuelles, l'eſpérance de gagner le ciel ou de le faire gagner à d'autres, le deſir de ſe faire un nom ſur la terre ; voilà ce qui le porte à toutes ſortes de privations, & à des ſouffrances que la nature abhorre.

Sans doute que, ſuivant la différence des tempéramens, il eſt plus aiſé ou plus pénible d'obtenir cette victoire. Sans doute que tous les hommes ne ſont pas deſtinés à atteindre à la grandeur d'ame de Caton, au courage de Céſar, à la ſagacité de Newton, à l'éloquence de Boſſuet, à l'eſprit de Voltaire. Mais il n'eſt pas néceſſaire que tous les hommes deviennent magnanimes, conquérans, géometres profonds, grands orateurs, excellens poëtes. La ſociété a beſoin de toutes ſortes de membres, elle exige divers degrés de talens. S'il n'eſt pas donné à chacun d'exceller

dans le genre qui lui eſt propre, il lui eſt donné d'être juſte, honnête, utile à la ſociété, & cela ſuffit pour montrer que l'homme peut ſe faire un but, & ſe ſervir de ſes facultés d'une maniere qui y réponde.

Mais ce qui ſurprend toujours, c'eſt de voir un philoſophe, pour qui tout eſt néceſſaire, nos facultés, nos actions & juſqu'à nos penſées, venir nous parler de morale, & ſe mêler de nous donner des conſeils. Le livre qu'il s'eſt avifé de publier n'eſt, à ce qu'il faut conclure de ſes raiſonnemens, qu'un réſultat phyſique de certaines diſpoſitions de ſon cerveau. A la bonne heure; il faut l'en croire. Qu'il nous ſoit donc permis de regretter que ſon cerveau n'ait pas été modifié d'une autre maniere. Nous voudrions qu'il nous expliquât comment il a pu concevoir l'eſpérance de nous guérir de nos erreurs, tandis qu'elles ſont l'effet néceſſaire de cauſes phyſiques entiérement hors de notre pouvoir. Ses lecteurs trouvent un peu étrange qu'il leur parle comme à des gens libres,

qu'il leur prescrive de belles regles de conduite, tandis qu'il les dépouille de toute faculté à s'y prêter. Ainsi le roi Xerxès écrivoit des lettres au mont Athos, lui ordonnant de ne point mettre obstacle à la marche de son armée.

4°. Tous les vices de l'homme étant à la charge du tempérament, l'auteur charge à l'avenir les médecins de cette cure. Voilà donc la terre changée en un vaste Bicêtre, où pour comble de malheur, les docteurs sont aussi fous que les patiens, vû qu'ils sont de la même espece, c'est-à-dire, des instrumens purement passifs du tempérament.

" En faisant de notre ame une sub-
„ stance spirituelle, on se contente de
„ lui administrer des remedes spirituels,
„ qui n'influent point sur le tempéra-
„ ment, ou qui ne font que lui nuire. „

Ces remedes spirituels ne sont autre chose que la réflexion, des idées frappantes, des raisonnemens, des exhortations, des promesses ou des menaces. Mais ne sont-ce pas là en effet des mo-

biles ? L'auteur voudroit-il leur refuſer toute influence ſur les actions, la conduite des hommes? Si cela eſt, & qu'il faille ſubſtituer la pharmacie à la logique & à la morale, s'il n'y a enfin que l'ellébore qui puiſſe corriger & perfectioner l'eſprit humain, de quoi s'aviſe-t-il de compoſer un livre tout farci de remedes ſpirituels? De tels argumens n'ayant point de priſe, que ne les garde-t-il, en les remplacant par des ordonnances de pillules, d'apéritifs & d'émolliens, tels qu'il les croit propres à notre uſage?

Toutefois ſi les remedes ſpirituels ſont nuiſibles au tempérament, il faut donc reconnoître qu'ils y influent ; il faut avouer qu'ils ont la puiſſance d'agir ſur l'intérieur de l'homme & ſur ſa conduite.

Ce que l'auteur a dit eſt donc différent de ce qu'il a voulu dire. Il ne nie pas l'efficace des mobiles ſpirituels, il les regarde ſeulement comme nuiſibles, & voudroit qu'on leur en ſubſtituât de phyſiques. Mais quel mal fais-je donc à un homme, en l'éclairant ſur ſes er-

reurs, ou en l'exhortant à renoncer à ſes vices ?

Il n'eſt pas vrai d'ailleurs qu'on ſe ſoit borné uniquement aux remedes condamnés ici, & qu'on ait négligé la connoiſſance du tempérament & de ſes influences. Malgré le dogme de la ſpiritualité, on a de tout tems reconnu l'étroite liaiſon des deux états de l'ame & du corps ; & les défauts de l'ame qui viennent d'une organiſation vicieuſe, ou d'une économie animale dérangée, ont toujours été regardés comme étant du reſſort de la médecine. Mais l'expérience qui a appris ces choſes, a auſſi appris à diſtinguer les foux dans le ſens moral des foux dans le ſens phyſique. On a reconnu que les erreurs qui proviennent d'un cerveau dérangé, ne ſont pas celles qui réſultent d'un faux raiſonnement. On n'a garde de parler raiſon à qui n'a point de raiſon, mais on s'abſtient auſſi de trépaner tous ceux qui penſent, écrivent ou agiſſent mal.

Souvent on guérit le corps en adminiſtrant à l'ame des remedes ſpirituels ; d'autrefois on corrige l'eſprit par des

remedes appliqués au corps, & dans bien des cas, il faut que le moral agisse de concert avec le physique. C'est à la raison éclairée par l'expérience, à rechercher l'origine de nos maux, soit de l'esprit, soit du corps, & à leur opposer des remedes convenables à leur nature & à leurs causes. Le philosophe renvoye au médecin des malades dont les erreurs & les vices sont involontaires, & dont l'ame est plutôt tyrannisée que sollicitée par le corps. Le médecin au contraire livre au philosophe & à l'orateur ceux en qui l'économie animale est troublée par les idées de l'ame.

Combien de fois ne voyons-nous pas qu'une maladie trompe tout l'art & les soins de la médecine, parce que la source du mal est dans l'ame, & que les remedes qu'on employe ne sont propres qu'au corps. Le jeune Valere tombe dans la plus profonde mélancolie, une maladie de langueur le consume, & son pere inconsolable se voit près de perdre un fils chéri, dans la fleur de son âge. On appelle l'auteur

du ſyſtême de la nature pour lui demander des conſeils & des ſecours. La mélancolie, dira le philoſophe médecin, vient toujours d'un ſang épais & vicieux, qui circule difficilement dans les veines, & qui dérange toute l'économie animale. Les parties ſolides perdent leur ton & réagiſſent avec trop peu de vivacité ſur les fluides. Les ſecrétions, les excrétions, en général toutes les fonctions de la machine, ſe font irrégulièrement & avec trop de lenteur. De là cette langueur, ce manque d'appétit, ces foibles palpitations du cœur, ces irrégularités du pouls, ce viſage pâle, ces yeux abattus, ces longs ſoupirs, enfin ces idées triſtes & noires qui accablent le malade, & qui lui font haïr ſa propre exiſtence. Il n'y a donc pour lui d'autre remede que de corriger ce ſang qui fait tout ſon malheur, & je vous promets que ſi vous ſuivez cet avis, ſa guériſon eſt infaillible. — On ſaigne donc le malade, on lui ordonne des tiſannes propres à atténuer & à purifier le ſang, on l'aſſujettit à un régime convenable, on l'oblige à ſe donner au-

tant de mouvement que les circonſtances le permettent. Valere ne guérit point. Sa triſteſſe réſiſte à toutes les vertus médicinales, elle augmente au contraire, & ſon corps dépérit à vue d'œil. A qui faut-il s'en prendre? Au ſyſtême erroné du médecin. Croyant que toutes les modifications de l'ame ne ſont que des réſultats phyſiques de l'état du corps, il s'en tient uniquement à ce dernier, & ſe perſuade que la médecine eſt la ſeule clef du cœur & de l'eſprit. Valere aime. Il ne lui reſte aucune eſpérance de poſſéder l'objet de ſa paſſion, & de fortes raiſons l'empêchent d'avouer la flamme qui le dévore. Voilà la ſource de ſa maladie. Son imagination échauffée ne ceſſe de lui retracer les charmes de Sylvie, il ne s'occupe que d'elle & du malheur qui la ſépare de lui pour jamais. Tout ſon être eſt occupé d'une ſeule idée, les autres facultés de ſon ame croupiſſent dans l'inaction la plus ſtupide. De ces déſordres de l'ame naiſſent ceux du corps. Une ſeule partie du cerveau eſt continuellement tendue, pendant que les autres ne

font preſqu'aucune fonction. La fatigue trop inégalement répartie ſur les nerfs y produit un dérangement qui ſe répand dans toute la machine, & ſur-tout dans le ſang qui, en coulant plus lentement, s'épaiſſit dans ſes canaux. En vain épuiſeriez-vous tout ce que la pharmacie renferme de drogues pour rétablir Valere. Tant que la cauſe de ſon mal exiſtera dans l'ame, vous tâcherez inutilement d'anéantir les effets qui détruiſent le corps. Il lui faut de ces remedes que notre auteur nomme ſpirituels, c'eſt-à-dire l'eſpérance de voir diſparoître les obſtacles qui s'oppoſent au bonheur de ſa vie. En cas que ce remede principal ne ſoit plus dans votre pouvoir, tâchez de conſoler le malade, de lui préſenter d'autres idées, de fixer ſon attention ſur d'autres objets, ou d'exciter en lui d'autres paſſions. Peut-être auſſi que vous pourrez lui faire oublier les charmes de Sylvie par les graces de Chloé, la naïveté de Dorimene, ou les attraits piquans de Lucinde.

Souvent auſſi, le déſordre commence dans le corps & ſe communique

à l'être penſant. C'eſt alors qu'il faut appliquer la maxime que l'auteur fait mal d'ériger en axiome général : *guériſſez le corps, & vous ſerez preſque ſûr de guérir l'ame.*

5°. Il paroît à l'auteur que du plus ou du moins de chaleur dans le corps, dépendent les différens degrés de vie & de facultés intellectuelles. On ſait que le feu, ou, comme il aime mieux le nommer, le principe *igné*, eſt un des mobiles les plus efficaces de la nature. C'eſt un des reſſorts de la machine animale, & en tant que l'ame dépend, dans l'exercice de ſes facultés, de la conformation & du tempérament de ſon corps, il n'eſt pas douteux que le phlogiſtique ou le principe igné n'y influe auſſi pour ſa part. Mais je ne vois pas pourquoi nous dépendrions plutôt de lui que de tous les autres élémens dont notre corps eſt compoſé. Je dirois avec autant de raiſon que le plus ou le moins d'humidité ou de principe aqueux, détermine le degré de nos forces tant ſpirituelles que corporelles.

Notre philoſophe eſt tenté de croire,

comme il le dit dans une note, que le fluide nerveux n'eſt autre choſe que la matiere électrique, & que c'eſt la différence des doſes qui eſt une des principales cauſes de la différence qu'on obſerve entre les hommes & leurs facultés. Il faut d'abord obſerver qu'on ne peut abſolument rien dire de poſitif ſur la nature de ce fluide qui échappe à tous nos ſens, & dont l'exiſtence même paroît encore douteuſe à pluſieurs phyſiciens du premier ordre. Ceux qui l'admettent en font tantôt une lymphe mucilagineuſe, tantôt un fluide accide nitreux, ſulfureux, tantôt un ſel volatil, tantôt une matiere aërienne. D'autres ont conjecturé que ce fluide étoit un éther tout pur, ou bien une ſubſtance ſemblable à la lumiere, un feu, une flamme, un élément élaſtique. Aujourd'hui c'eſt aſſez la mode d'en faire une matiere électrique, qui d'ailleurs eſt très-peu connue elle-même. Cependant ſi l'auteur avoit bien conſidéré ce qu'on ſait des phénomenes du fluide électrique, il auroit été moins tenté d'embraſſer cette opinion. L'électricité, miſe en

mouvement, paſſe toujours d'un corps qui en abonde dans d'autres qui en ont moins, & tâche ainſi de ſe mettre en équilibre. Si donc le cerveau envoyoit un fluide électrique le long d'un nerf, pour remuer mon doigt, cette force au lieu de reſter dans ſon canal & d'aller à ſon but, ſe répandroit dans tout le ſyſtême nerveux, & tous les muſcles en ſeroient également affectés. De plus, la matiere animale étant de la claſſe de ces corps auxquels on peut communiquer l'électricité, le fluide, au lieu de reſter renfermé dans les nerfs, ſe diſtribueroit ſur toute la machine. D'ailleurs, comme on peut remplir un homme du fluide électrique, par le moyen d'une machine, ſans que ſes muſcles en ſoient ni allongés ni raccourcis, à moins qu'il ne touche un corps non électrique, & ſans que ſes facultés intellectuelles en ſoient modifiées le moins du monde, on voit que l'hypotheſe de notre auteur eſt une de celles qu'on jette ſur le papier ſans y avoir réfléchi.

6°. Il eſt vrai qu'un certain degré de

de chaleur du corps augmente la promptitude & la vivacité des ſenſations, & qu'il met par là l'imagination & l'eſprit plus à leur aiſe. On a vu des malades qu'une fievre médiocre a rendus fort éloquens. La zône de notre globe, qui eſt renfermée entre le 30e & le 48e degré de latitude, abonde plus en hommes ſpirituels que les autres climats dont la température eſt plus ou moins grande. Il y a une certaine quantité de ſubſtances ſpiritueuſes, qui, combinée avec de certains tempéramens, accélere les penſées & dégourdit l'eſprit, au lieu que, priſes en trop grande doſe, elles dérangent les facultés de l'être penſant.

De-là ces expreſſions figurées de *chaleur d'ame*, *d'imagiuation ardente*, de *feu du génie*, &c. que perſonne pourtant, à l'exception de l'auteur, ne s'aviſe de prendre au pied de la lettre; parce qu'en effet perſonne ne croit qu'une faculté de l'ame ſoit une matiere combuſtible qui puiſſe brûler phyſiquement.

L'*eſprit* eſt la facilité de parcourir

rapidement une longue ſuite d'idées, & d'en ſaiſir avec promptitude les reſſemblances & les affinités. L'ame penſe avec d'autant plus de rapidité, que les mouvemens des fibres du cerveau ou du fluide nerveux ſe ſuccedent plus vite; & pour qu'elle puiſſe découvrir promptement les différens rapports de ſes idées, il faut que la ſenſation en ſoit fort vive & fort aiſée, ce qui dépend d'une plus grande mobilité des organes. C'eſt ainſi que l'eſprit tient au phyſique & qu'il ſe trouve ſous l'influence de bien des cauſes matérielles. Tenons-nous en à un ſeul exemple, ſur lequel notre auteur inſiſte ſouvent, & voyons dans quel ſens on peut dire *que le vin donne de l'eſprit.* Ce fluide agiſſant comme un ſtimulant, irrite nos fibres, accélere & fortifie leurs mouvemens, augmente la circulation du ſang & porte puiſſamment les humeurs à la tête. Suppoſons donc que les fibres du cerveau d'un homme, dans leur état naturel, ſe remuent avec trop de lenteur & de difficulté, & que ce même homme boive autant de vin qu'il en faut pour leur communiquer de la

vivacité ſans les déranger, l'effet du vin ſera alors de mettre l'ame en état de paſſer rapidement par un grand nombre de repréſentations & d'en être vivement affectée. Mais ſi l'ame de l'homme dont nous parlons, n'eſt point capable de comparer les idées entr'elles, d'en obſerver les reſſemblances, d'en ſaiſir l'enſemble, le vin ne lui en donnera jamais la faculté. Les ſenſations fortes paſſeront avec rapidité par ſa tête, mais elles ne s'y lieront pas & il n'en réſultera rien. On auroit beau donner à bien des gens du vin de champagne, en telle doſe qu'on voudroit, on ne parviendroit jamais à les rendre capables de faire un ſeul vers du paradis perdu, que Milton a compoſé en buvant de l'eau. Le vin ne donne donc de l'eſprit qu'aux gens qui en ont, ou plutôt il n'en donne à perſonne, il ne fait que faciliter à l'ame l'exercice d'une faculté qu'elle a ſans lui. Il ne dicte des vers qu'à des poëtes, & il ne fait parler ou écrire ſpirituellement que ceux qui ſavent bien penſer. Les organes font les impreſſions, mais c'eſt l'ame

qui les compare, qui les lie & qui en découvre les rapports.

Il ne faut pas croire que cette expreſſion figurée, *le vin donne de l'eſprit*, eſt ſans conſéquence dans le ſyſtême de notre auteur. C'eſt au contraire un de ces grands argumens qui l'engagent à nier l'exiſtence de Dieu, & à ſubſtituer à l'Etre ſuprême, je ne ſais qu'elle nature brute & aveugle. Pour prouver (*) que cette nature inintelligente en elle-même a pu produire des êtres penſans, & leur communiquer par conſéquent infiniment plus qu'elle n'avoit, il ſe contente de citer l'exemple du vin qui, ſans avoir de l'eſprit, en donne à des hommes qu'on en ſuppoſe totalement dépourvus.

Que deviendroit la philoſophie, s'il étoit permis d'y prendre au pied de la lettre les expreſſions impropres dont on ſe ſert dans le langage ordinaire, dans la poëſie & dans la rhétorique. Les poëtes par exemple ſont convenus de parler de l'amour comme d'un feu ou d'une flamme, & cette ſeule idée

(*) Chap. V.

leur a fourni mille traits d'esprit, mais qui ne sont que des inepties dans la bouche d'un philosophe qui veut être entendu dans le sens propre. On pardonne à *Covley*, quand il compare le froid regard des yeux de sa maîtresse, à des miroirs ardens faits de glace, & quand il soutient que la zone torride est habitable, parce qu'il peut vivre au milieu des plus grandes ardeurs dont son cœur est embrasé. Mais que diriez-vous d'un philosophe qui, pour vous rendre raison des phénomenes de l'amour considéré comme passion de l'ame, s'efforceroit de vous persuader que le cœur d'un homme amoureux est réellement consumé par des flammes ?

SUITE DU CHAPITRE IX.

PRINCIPES NATURELS DE LA SOCIABILITE', DE LA MORALE ET DE LA POLITIQUE.

PRE'CIS. *Le but de l'homme est de se conserver, & de rendre son existence*

heureuſe. Ses propres facultés lui en fourniſſent les moyens. L'expérience & la raiſon ne lui montrent pas ſeulement que ſans l'aſſiſtance de ſes ſemblables, il ne ſauroit être heureux, elles lui apprennent auſſi de quelle façon il peut ſe procurer leur approbation & leur bienveuillance. Sur la diverſité néceſſaire des effets que nos actions produiſent ſur les autres hommes, ſe fondent les idées du bien & du mal, du vice & de la vertu. La vertu *eſt tout ce qui eſt vraiment & conſtamment utile aux êtres de l'eſpece humaine, vivans en ſociété : le* vice *eſt tout ce qui leur eſt nuiſible. L'homme* vertueux *eſt donc celui dont les actions tendent conſtamment au bien-être de ſes ſemblables. L'homme* vicieux *eſt celui dont la conduite tend à rendre malheureux ſes ſemblables, & à ſe rendre malheureux par eux. Les* devoirs *ſont les moyens dont l'expérience & la raiſon nous montrent la néceſſité, pour parvenir au* bonheur, *qui eſt une façon d'être dont nous ſouhaitons la durée, & dont le prix ſe meſure par la durée & la vivacité.*

Les habitudes, *que le tempérament & l'éducation nous ont fait contracter, influent prodigieuſement tant ſur nos opinions que ſur nos actions.* — *La* politique *doit ſe fonder ſur l'eſſence & le but de la ſociété; c'eſt-à-dire, ſur l'utilité générale. La* loi *eſt la ſomme des volontés de la ſociété, réunies pour fixer la conduite de ſes membres, conformément aux fins de l'aſſociation. Ceux que la ſociété rend les interprètes de ſes volontés, & les dépoſitaires du pouvoir exécutif, s'appellent ſouverains, chefs, légiſlateurs. Leur autorité n'eſt légitime qu'entant qu'elle eſt fondée ſur le conſentement libre de la ſociété, qui, ſuivant ſes intérêts, peut révoquer, abolir, limiter ou étendre le pouvoir qu'elle a confié à ſes chefs. Quand ceux-ci ne ſont ni juſtes ni équitables, ils ne procurent aucun bien à la ſociété, & perdent par conſéquent le droit de lui commander. Faute de connoître ces vérités, ou de les appliquer, les peuples ſont tombés dans l'eſclavage le plus honteux. La crainte étant*

le ſeul obſtacle que la ſociété puiſſe oppoſer à ſes chefs, il faut qu'elle limite leur pouvoir, & qu'elle s'en réſerve une portion ſuffiſante pour les empêcher de lui nuire. — Les loix, le gouvernement, les exemples publics, devroient diriger nos facultés vers le bien général. Mais parmi nous, l'éducation, la religion, les loix, les opinions accréditées, tout conſpire à nous rendre vicieux.

REMARQUES. 1°. Je conviens que parmi la foule de livres qui traitent de la morale & du droit de la nature qui en eſt la baſe, il y en a bien peu dont les principes ſoient *naturels*, c'eſt-à-dire, fondés ſur la nature de l'homme. Leurs auteurs, plus juriſconſultes, théologiens, ou beaux-eſprits, que philoſophes, ſe ſont travaillés, chacun à leur maniere, pour embrouiller une ſcience, qui peut & doit être la plus ſimple & la plus claire de toutes.

Les juriſconſultes, plus verſés dans le code de Juſtinien que dans celui de la nature, ont inondé la morale d'une nuée de termes & de notions puiſées

dans le droit romain, lesquels n'y offrent aucune idée, à moins qu'on ne leur attache un tout autre sens que celui qui prévaut dans l'usage ordinaire. S'il leur arrive de donner çà & là quelques définitions passables de ce qu'ils appellent loix, sanction, obligation, droit, imputation, &c. ils ont la tête si remplie des idées & des termes de barreau, que c'est toujours plutôt le digeste que la nature qu'ils interpretent.

Les théologiens ont donné assez souvent dans un autre abus. Ils ont abandonné la méthode naturelle, dont ils n'avoient aucune raison de se défier, ils ont renversé l'ordre des propositions, mis des suppositions à la place des preuves, emprunté un langage plus accommodé à la théologie qu'à la logique naturelle, substitué enfin des homélies à la démonstration & à l'analyse. La volonté du souverain être & ses attributs moraux, ne sont pas les points d'où il convient de partir dans la déduction des moyens qui peuvent conduire l'homme au bonheur. La nature

étant l'interprete de cette volonté & de ces attributs, c'eſt elle qu'il faut conſulter la premiere. Elle nous conduira heureuſement aux vérités que ces auteurs, par défaut de méthode & par excès de zele, ont mis pour baſe à leurs recherches, & qu'ils n'y établiſſent même que précairement.

Quant aux beaux-eſprits, ce n'eſt pas ſur eux que l'on doit compter pour aſſurer la marche de l'eſprit dans cette ſcience. Ce ſont de vrais Protées qui donnent à la morale une infinité de faces différentes, qui l'habillent avant de l'anatomiſer, qui cherchent le beau plus volontiers que le vrai, qui placent l'allégorie où l'on demande des définitions, qui perdent enfin à tourner une phraſe le tems qu'il faudroit employer à creuſer un principe.

Gardons-nous cependant de condamner ſans reſtriction ces différentes méthodes. L'infinie variété que la nature a miſe entre les hommes peut les rendre utiles, à quelques égards. Il peut y avoir des eſprits qui trouvent les raiſonnemens de Puffendorf très-ſatisfai-

ſans ; il y en a d'autres qu'il eſt plus facile d'édifier que d'éclairer ; d'autres enfin ne ſont frappés que d'un trait d'eſprit. A la bonne heure que l'inſtruction ſoit proportionée à la trempe des eſprits, comme la nourriture doit l'être à celle des corps. Mais tout cela n'en eſt pas moins ſujet à beaucoup d'inconveniens. Le réſultat de tant de méthodes contraires n'en eſt pas moins un labyrinthe d'idées vagues, dans lequel la raiſon ſe perd. Les hommes ne ceſſent alors de diſputer, les chimeres ſe confondent avec les réalités, les volumes ſur la morale ſe multiplient, & bien loin d'avancer, on ne ſait pas même où l'on en eſt. Telle eſt la marche ordinaire de l'eſprit humain ; il n'appartient qu'à la philoſophie de fixer cette ſcience par des principes ſûrs, & d'y faire acquieſcer notre eſprit, en montrant qu'ils découlent de notre nature, & des rapports que nous ſoutenons invariablement avec chaque claſſe différente des êtres.

Mais, dans la bouche d'un fataliſte, la morale n'eſt autre choſe qu'un vrai

galimathias. Du moment qu'il en parle, il eſt en contradiction avec lui-même, Toutes nos actions, toutes nos penſées, ſont des réſultats néceſſaires de notre organiſation ; telle eſt par-tout la doctrine de notre auteur. Qu'il la change donc cette organiſation ſi fatale à notre liberté, mais qu'il ceſſe de nous accuſer comme ſi nous étions libres. Dépend-il de l'horloge de corriger lui-même ſes mouvemens, lorſqu'il lui arrive de ne pas marquer juſte ? Il y a ici plus encore. L'auteur, qui ſe mele de donner des conſeils à une machine, oublie qu'il eſt machine lui-même. C'eſt le moulin à vent qui querelle le moulin à eau d'avoir une marche différente de la ſienne.

2°. *La vertu*, ſuivant notre auteur, *eſt tout ce qui eſt vraiment & conſtamment utile aux hommes vivans en ſociété.* Il s'enſuit de cette belle définition, qu'un champ fertile eſt quelque choſe de très-vertueux ; puiſqu'il procure des avantages conſtans & réels aux hommes vivans en ſociété. Diſons plutôt que la vertu, quoique très-utile ; eſt en ſoi

différente de l'utilité. Elle consiste dans une disposition invariable au bien ; mais quoique cette bonté morale nous charme dans les autres, & contribue à notre bonheur, ses effets n'ont pas toujours lieu ; ils dépendent de mille circonstances qui ne sont pas toujours en notre pouvoir. Ce qui caractérise un homme vertueux, c'est donc le desir sincere & soutenu de contribuer au bien public, comme le vicieux se caractérise par un penchant dépravé vers le désordre moral. Le bien qui revient d'une action n'est point ce qui nous la fait estimer, c'est le principe de générosité, d'affection, de reconnoissance, d'humanité dont elle est partie. Nous méprisons le vicieux, quoique ses mauvaises actions tournent à notre avantage : l'intention qui les accompagne est ce qui constitue leur prix moral.

Si la vertu se mesuroit uniquement sur l'utilité dont elle est pour la société, il seroit évident que Néron auroit été plus vertueux qu'Epictete. L'empereur faisoit des heureux en foule, en appellant ses sujets à remplir des postes,

au lieu que le philoſophe eſclave & pauvre ne faiſoit du bien à perſonne. Mais non : le ſcélérat puiſſant, qui met l'homme de bien aux fers, loin de le dépouiller de ſa vertu, ne fait que la rendre plus glorieuſe & plus ſenſible. Ainſi, la bienveuillance réſide dans l'ame ſeule, tandis que ſes actes peuvent être bornés par le tems, le lieu, les hommes, enfin par mille circonſtances. Ce ſeroit s'expoſer à juger faux, que de n'en croire que l'apparence, attendu que c'eſt le maſque que prend ſouvent le vice pour uſurper les privileges de la vertu.

Il ſemble que l'auteur ſuſpecte ſa propre définition, puiſqu'il nous donne une idée différente de l'homme vertueux. S'il vouloit être conſéquent, il devroit dire que l'homme vertueux eſt celui qui fait conſtamment du bien à ſes ſemblables. Au lieu de cela, il le definit un être qui *tend* continuellement à en faire.

D'ailleurs il y a peu de juſteſſe à dire, qu'il n'y a de vertu que ce qui ſe rapporte au bien de la ſociété. N'eſt-

il pas des vertus qui ſe rapportent uniquement au bonheur de celui qui les pratique ? Non, répond l'auteur, c'eſt alors raiſon & prudence. Jeu de mots ! Suivant l'auteur nous ne nous appliquons à faire le bonheur des autres que pour les diſpoſer en notre faveur, parce que l'expérience nous montre que leur bienveuillance eſt néceſſaire à notre bonheur. Toutes les vertus ſont donc l'effet de la prudence, & nous n'avons qu'un ſeul & même but en procurant des avantages aux autres & en en procurant à nous-mêmes. Un homme nuiſible à lui-même ne l'eſt-il point en même tems à la ſociété dont il eſt membre ? Violer les devoirs envers ſoi-même & faire tort à la ſociété, tâcher de faire ſon propre bonheur & chercher celui de ſes ſemblables, voilà des idées dont l'une rentre dans l'autre, & qu'on ne ſauroit ſéparer par aucune diſtinction.

Dans le ſyſtême de l'auteur, l'homme vertueux eſt un enfant qui s'abſtient de mettre les doigts à la chandelle, parce qu'il a ſenti que le feu

brûle. C'eſt donc l'eſpérance ou la crainte ſeules ; qui rendent les hommes juſtes, bons, reconnoiſſans, généreux, gens d'honneur, patriotes. Nous ne nous bornons pas à le plaindre de ſe faire de ſi baſſes idées de la vertu ; nous lui demanderons encore d'expliquer comment de ſimples *actes de prudence* excitent l'intérêt, l'admiration, l'eſtime & l'affection, en faveur de ceux qui les ont produits ?

3°. A l'exception de quelques expreſſions outrées, les remarques de l'auteur ſur l'influence des habitudes & de l'éducation ſont vraies, mais très-communes. Il me ſemble avoir déjà dit qu'il ne faut pas contracter de mauvaiſes habitudes, qu'il convient au contraire d'en acquérir de bonnes, qu'il eſt à propos de bien élever la jeuneſſe, ſi l'on peut, qu'il faut oppoſer enfin la raiſon au vice & à l'erreur.

Hobbes prétend qu'il eſt de la nature de *tout être corporel* qui a ſouvent été mû de la même maniere, de recevoir continuellement une plus grande aptitude

tude, ou plus de facilité à produire les mêmes mouvemens. Et voilà, ajoute notre auteur, ce qui conſtitue l'habitude, tant dans le moral que dans le phyſique.

Il me ſemble que l'opinion de Hobbes eſt aſſez étrange. Il eſt ſingulier de dire qu'une boule qu'on a roulé vingt fois, mille fois, vers la gauche, conſerve de la prédilection pour ce côté plutôt que pour le côté droit. J'avoue n'avoir pas remarqué qu'un fiacre, après vingt ans de ſervice dans la rue S. Denys, ait plus de facilité à y rouler que dans la rue S. Victor, où il n'aura roulé que deux ou trois fois au ſervice des Pariſiens. Je trouverois même un peu extraordinaire que le fiacre dont nous parlons, à force d'avoir couru le quartier, vint enfin à s'y promener de lui-même. Il ſemble qu'il eſt plutôt de la nature des êtres corporels d'être indifférens au mouvement & au repos, enſorte qu'ils ont conſtamment beſoin de la même force pour produire le même effet. Je ſais que les corps élaſtiques,

à force d'être fléchis, perdent peu à peu leur fléxibilité : mais c'eſt préciſément la repétition du mouvement qui les rend moins propres au mouvement. De quoi s'aviſe l'auteur d'aller puiſer ſes exemples de phyſique dans Hobbes ?

4°. L'auteur du ſyſtême de la nature convient de la néceſſité des loix & du gouvernement, dont il examine l'origine & la forme dans le reſte de ce chapitre. En jettant un coup d'œil néceſſaire ſur les réflexions qu'on lit ici, nous tâcherons de nous tenir dans un milieu convenable, également éloigné de l'eſprit d'indépendance qui marque un défaut de lumiere ou de droiture, & de l'eſprit d'eſclavage qui affaiſſe & dégrade l'humanité.

La ſouveraineté peut s'acquérir de deux manieres, par le conſentement libre de la ſociété, ou par la force. Aux yeux de l'auteur, il n'y a de gouvernemens légitimes que ceux de la premiere eſpece : il caractériſe tous les autres ſous les noms de violence, d'uſurpation & de brigandage.

Il eſt bon de remarquer d'abord que

ce mot *légitime* n'a aucun ſens, ou qu'il déſigne ce qui eſt conforme aux vrais intérêts de la ſociété. Tout gouvernement, quelle que ſoit ſon origine, eſt donc légitime dès qu'il s'occupe du bien-être de la nation; il eſt illégitime dès que le bonheur public en ſouffre.

L'auteur veut qu'un peuple qui s'eſt donné un maître de ſon propre mouvement, ſe révolte contre lui auſſi ſouvent que ſon intérêt l'exige. S'il s'agit d'un peuple qu'un prince étranger attaque les armes à la main, on ne peut pas mettre en queſtion ſi ce peuple doit ſe laiſſer vaincre : c'eſt au ſort des armes à en décider. On ne met pas en queſtion non plus, ſi, après que ce peuple s'eſt laiſſé vaincre, il lui convient de reconnoître l'autorité du vainqueur : ce ſeroit demander s'il vaut mieux ſe laiſſer exterminer qu'obéir. La queſtion eſt donc de ſavoir ſi, dans la ſuite, & lorſque l'occaſion s'offre de ſecouer le joug, il eſt de l'interêt de cette nation de le faire, on en d'autres termes, ſi la révolte de cette nation eſt légitime ? Ce demande néceſſairement une diſtinct io

Si la nation eſt heureuſe ſous le gouvernement auquel elle a été forcée de ſe ſoumettre, elle n'aura garde de ſe révolter, & ſa révolte ſeroit illégitime. Si au contraire la nation eſt malheureuſe, il lui convient d'examiner ſi elle eſt aſſez forte pour ſe ſouſtraire à l'autorité qui l'opprime, & ſi, après être redevenue libre, elle ne s'expoſe pas à des guerres civiles plus funeſtes encore, ou à devenir la proie de ſes voiſins. Suppoſez donc que la nation ſoit trop foible, ou qu'elle déſeſpere de gagner au changement, direz-vous que la révolte eſt légitime, c'eſt-à-dire, convenable à ſes vrais intérêts? Que faut-il donc pour qu'elle le ſoit? Il faut 1°. que le gouvernement du conquérant ſoit de nature à troubler la félicité publique: 2°. que la nation ſoit aſſez forte pour ſe dégager de l'oppreſſion: 3°. qu'elle ne s'expoſe pas à des maux plus grands que ceux qu'elle veut éviter. La légitimité du pouvoir ſupreme dépend uniquement de la maniere dont il eſt adminiſtré, & non de celle dont il eſt acquis.

5°. Il eſt permis à un philoſophe, & même à celui qui ne l'eſt pas, de préférer telle forme de gouvernement, d'en faire valoir les avantages, & de montrer les inconvéniens de telle autre forme. M. de Monteſquieu témoigne une forte prédilection pour le gouvernement d'Angleterre, & quoiqu'il en faſſe l'éloge dans le ſein de ſa patrie, perſonne ne l'accuſe d'avoir manqué à ſes devoirs de citoyen ou de ſujet. Si notre auteur ſe fut borné à nous dire ſon avis, en nous préſentant comme le meilleur gouvernement celui où la ſociété limite le pouvoir qu'elle confie à ſes chefs, & s'en réſerve une portion ſuffiſante pour les empêcher de lui nuire, ſon ſyſtême ne pourroit être réputé dangereux. Comme il n'eſt point de forme parfaite à tous égards, on diſpute ſur la meilleure de tems immémorial, & il ſeroit injuſte d'y trouver à redire. Mais il y a une différence très-grande entre donner la préférence à une forme, & ſoutenir que toutes les autres ſont illégitimes. Quand même on pourroit prouver, (ce que je n'exa-

minerai pas,) qu'un état tel que l'auteur de propoſe, eſt le plus parfait indubitablement, on auroit tort d'en conclure qu'il eſt de l'intérêt de tout peuple indiſtinctement, de changer la forme ſous laquelle il vit, différente de celle qu'on vient d'appeller la meilleure. Il faut ou méconnoître ou haïr le bien public, pour porter un peuple à ſe révolter contre ſes chefs. La politique & l'hiſtoire certifient aſſez qu'à moins d'un concours de circonſtances rares, les peuples y perdent plus qu'ils n'y gagnent. Un état ſur-tout, où il n'y a ni vertu ni ſimplicité de mœurs, ne ſauroit ſupporter cette liberté, à la repriſe de laquelle on ſemble ici exhorter les nations que l'ont perdue. Cette liberté lui ſera infailliblement plus funeſte qu'avantageuſe. Une ſociété corrompue n'étant plus une perſonne morale, gouvernée par une volonté unique, deviendra, quoiqu'on faſſe, un théatre ſanglant de diſſentions civiles; l'anarchie, mille fois pire que le pouvoir abſolu, boulverſera tous les ordres, & la nation, après s'être déchirée

elle-même, ſera obligée de retourner au joug qu'une chaleur inconſidérée lui avoit fait abandonner.

Un homme a le *droit* de faire une choſe, lorſqu'en la faiſant il n'agit point contre ſon bonheur réel & durable. La même maxime a lieu par rapport à une ſociété, qui eſt alors enviſagée comme une perſonne morale.

Le deſpotiſme, qui ne connoît d'autre loi que la volonté capricieuſe & momentanée du ſouverain, eſt en contradiction avec tous les intérêts du corps politique. Le peuple qui ſe met en devoir de le ſecouer, ne riſque jamais rien, parce que l'eſclavage eſt aſſurément le dernier degré de la miſere. Non ſeulement il a le droit de ne point recevoir cette forme de gouvernement, il a encore celui de la detruire, s'il a eu le malheur d'y tomber.

De tous les états chrétiens, il n'y n a aucun qui ſoit deſpotique. M. de monteſquieu a fort bien montré que ce monſtrueux gouvernement eſt incompatible avec le chriſtianiſme. L'autorité des ſouverains de l'Europe eſt plus ou

lui nuire. Je dis plus : nulle ſociété ſur la terre n'a jamais donné ce droit contradictoire à perſonne.

J'ai parlé juſqu'ici des droits d'un corps de nation vis-à-vis de ſon ſouverain. Quant aux particuliers, il ne convient pas que le repos public ſoit livré à leur diſcrétion. Il eſt de l'eſſence du gouvernement que la perſonne du ſouverain ſoit ſacrée & inviolable, tant qu'il n'eſt pas déchu de ſon caractere par la tyrannie. Or comme il n'appartient qu'à la ſociété entiere de l'en dépouiller, il n'eſt aucun cas où des particuliers puiſſent légitimement attenter à ſon autorité ou à ſa perſonne.

Il y a une remarque eſſentielle à faire avant que de quitter cette matiere. Rien n'eſt ſi aiſé que de parler ou d'écrire ſur la politique, rien n'eſt ſi difficile que de faire l'application des maximes qu'on a tracées. Dans les livres, tout eſt ſimple, on y crée des ſociétés imaginaires, & l'on diſpoſe à ſon gré des circonſtances. Dans des ſyſtêmes auſſi compliqués que les nôtres, il ſeroit par exemple, fort embarraſſant de dé-

ſurpriſe, s'ils oublient quelquefois que leur pouvoir a des bornes. Si elle étoit réſolue à ne ſouffrir aucun abus, il faudroit qu'elle s'armât perpétuellement, le chef & la nation ſeroient ſans ceſſe en guerre, l'état agité & menacé ſeroit hors d'état de prendre aucune conſiſtence. Les torts que fait le ſouverain à ſes ſujets ſont-ils donc au deſſous des maux qui réſulteroient d'une rebellion, alors c'eſt à la ſociété à prendre patience, & à fléchir le ſouverain, ſi elle le peut, par des repréſentations. C'eſt ici le cas de cette maxime de Tacite; que *l'on doit ſupporter les mauvais regnes, comme on ſupporte les années de ſtérilité.* Mais ſi le gouvernement eſt inſupportable, s'il tend évidemment à la ruine de la liberté & du bonheur public, s'il dégénere en tyrannie, alors il eſt de l'intérêt de la nation de réprimer efficacement les violences du ſouverain, qui, au lieu d'en être le pere, en eſt devenu le bourreau. Je conviens avec l'auteur que nulle ſociété ſur la terre n'a pu ni voulu conférer irrévocablement à ſes chefs, le droit de

tiennent leur pouvoir du ciel, qu'ils ne ſont comptables de leurs actions qu'à Dieu, & qu'étant d'une eſpece ſupérieure à la nôtre, ils ne doivent rien à leurs peuples.

Si les ſouverains étoient les propriétaires des nations, nous ſerions leurs eſclaves dans le ſens du droit romain, c'eſt-à-dire qu'au lieu d'être des hommes, nous ſerions des choſes dont nos maîtres pourroient uſer ou abuſer à leur fantaiſie. Pluſieurs juriſconſultes n'ont pas rougi de ſoutenir cette theſe injurieuſe au genre-humain. Mais l'état des conſtitutions actuelles, même des plus arbitraires, prouve aſſez qu'on eſt revenu de cette erreur. Si tant eſt qu'il y ait eu des princes aſſez corrompus par la flatterie, pour lui donner entrée dans leur cœur.

Il eſt inconteſtable que les ſouverains ne tiennent leur autorité que du conſentement de la nation, ſans lequel auſſi nul gouvernement ne peut ſubſiſter. Mais dans les états où les loix fondamentales donnent au ſouverain la commiſſion de pourvoir, ſuivant leurs lu-

mieres, au bonheur de la ſociété, il eſt ſans doute autoriſé à dire qu'il n'eſt comptable qu'à Dieu de ſes actions. Au contraire, dans un état où par la conſtitution, le ſouverain eſt tenu de conférer avec ſon conſeil, ſur l'adminiſtration publique, il eſt clair qu'outre la divinité, il y a des hommes ſur la terre légitimés à lui demander compte de ſa conduite.

Malheur au ſouverain qui croit ne rien devoir à la ſociété ! Indigne de l'auguſte nom qu'il porte, il méconnoît la ſource de ſa puiſſance & la nature de ſes intérêts. Et comment peut-il prétendre au reſpect, à la ſoumiſſion, à la bienveuillance de ſes peuples ? Les plus grands tyrans n'ont jamais eu le front de profeſſer ouvertement de telles maximes.

Ce chapitre finit par une longue déclamation ſur la corruption du ſiecle, & ſur les ſuites funeſtes d'un mauvais gouvernement. On y trouve des remarques vraies & communes, d'autres que j'ai pris ſoin de relever, d'autres enfin que l'auteur ne préſente qu'en

orateur. Il les reprend en philoſophe, dans la ſuite de ſon livre; ce ſera alors le moment de les examiner.

CHAPITRE X.

NOTRE AME NE TIRE POINT SES IDE'ES D'ELLE-MEME. IL N'Y A POINT D'IDE'ES INNE'ES.

PRE'CIS. *Ceux qui ſont de l'ame une ſubſtance diſtinguée du corps, ſe fondent ſur ce qu'ils prétendent qu'elle a le pouvoir de tirer des idées de ſon propre fond : ils veulent que l'homme apporte des idées, même en naiſſant; c'eſt ce qu'ils nomment les idées* innées. *En conſéquence, quelques-uns ont ſoutenu que nous penſerions tout comme à préſent, quand même il n'exiſteroit rien de matériel hors de nous. D'autres ont été juſqu'à dire que tout le monde corporel n'eſt qu'une illuſion chimérique. — Toutes nos idées nous viennent par la voie des ſens, & dans aucun inſtant de*

notre durée, l'ame n'agit d'elle-même. Il s'enſuit de cette vérité, que la notion d'une ſubſtance immatérielle eſt chimérique, parce qu'aucun objet ſenſible n'a pu l'exciter en nous. Par la même raiſon, ce que les moraliſtes nomment le ſentiment moral *n'eſt qu'une chimere. Ce que l'on nomme* inſtinct *en phyſique, n'eſt l'effet que d'un beſoin du corps, de quelque attraction ou répulſion dans les animaux & dans les hommes. Nos expériences nous dirigent machinalement dans nos actions, & c'eſt encore pour déſigner la facilité avec laquelle nous appliquons ces expériences, qu'on a imaginé le terme inſtinct. L'homme & la bête ont également de cet inſtinct, & il n'y a d'autre différence entre ces deux claſſes d'êtres, que celle qui vient de la diverſité de leur organiſation. — Si rien n'entre dans l'eſprit que par la voie des ſens, il eſt prouvé que toutes les idées qu'on ne peut attacher à aucun objet ſenſible ſont des chimeres, ou des mots vuides de ſens. Telles ſont les idées d'ame & de dieu. Si les hommes*

avoient été bien pénétrés de cette vérité, ils ne ſe ſeroient jamais diviſés pour des opinions théologiques.

REMARQUES. 1°. Dès l'entrée de ce chapitre, l'auteur ſe met en poſture de réfuter les argumens de ceux qui diſtinguent l'ame du corps. Il prétend que pour ſapper leur ſyſtême par le fondement, il n'y a qu'à leur prouver que nous n'avons point d'idées innées. Cette prétention part d'ignorance ou de mauvaiſe foi. Le dogme de la ſpiritualité n'eſt point lié à celui des idées innées. Un matérialiſte peut croire à ce dernier, c'eſt-à-dire, il peut croire que l'homme apporte en naiſſant quelques-unes des diſpoſitions matérielles du cerveau, qu'il appelle idées. D'anciens philoſophes ont combiné cette opinion avec le matérialiſme, comme au contraire on la voit rejettée aujourd'hui par la plupart de ceux qui défendent la ſpiritualité avec le plus de zele.

Il eſt vrai que les idées innées ont été

été adoptées par Deſcartes, & que Deſcartes eſt le premier philoſophe qui ait bien approfondi les preuves de l'immatérialité de l'ame. Mais pour peu qu'on ait lu ſes ouvrages, on ſait que ces deux doctrines ne s'obligent point, & qu'on peut nier l'une ſans entamer l'autre. Les adverſaires du cartéſianiſme les ont toujours ſoigneuſement ſéparées. Ainſi l'auteur s'égarant dès les premiers pas laiſſe ſubſiſter dans toute leur force les argumens des ſpiritualiſtes.

2°. L'auteur attribue aux ſeuls partiſans de la ſpiritualité, d'avoir dit que l'ame jouit de la faculté de ſe mouvoir par ſa propre énergie. Il ſe trompe encore; un grand nombre de ces mêmes anciens qu'il traite tous de matérialiſtes, ont tenu le même langage. Ariſtote, après avoir expoſé les différentes opinions de ſes prédéceſſeurs, ajoute qu'en général ils s'accordent à regarder l'ame comme un être qui ſe donne le mouvement à lui-même. * Ce n'eſt donc

* *Ariſt. De anima. L.* 1. *cap.* 11.

ici ni une doctrine nouvelle, ni une production des théologiens.

3°. Que les cartéſiens ſe ſoient trompés en diſant que le corps n'entre pour rien dans nos idées, que l'hypotheſe de Mallebranche ſoit remplie d'extravagances, que l'harmonie préétablie de Leibnitz ſoit une ingénieuſe chimere, que Berkley ait rêvé creux lorſqu'il traitoit d'illuſion l'exiſtence des corps, qu'une foule d'autres aient échoué dans leurs explications de l'union des deux ſubſtances, tout cela ne nous regarde point. Non contens d'en reconnoître la diſtinction, ces philoſophes ſe ſont égarés dans de vaines conjectures ſur la maniere dont a pu ſe faire cette union. L'auteur les traite d'hommes éclairés, de penſeurs profonds: cependant, il croit que pour réfuter leurs ſyſtêmes, il ſuffit de les expoſer. Quoique nous ne ſuivions pas la même méthode par rapport au livre que nous avons en main, nous ſommes forcés de convenir qu'elle eſt commode & expéditive.

Ce qu'on vient de dire de la ſpiri-

tualité eſt également vrai de la liberté; la doctrine des idées innées n'a rien à démêler avec elle. Que nos ſens ſoient les ſeuls canaux de nos idées, ou que notre ame les puiſe dans elle-même, cela n'importe en rien à la queſtion, ſi nous agiſſons librement ou par une néceſſité abſolue. Nous traiterons cette queſtion de la liberté, au chapitre ſuivant, & nous dirons encore ici quelque choſe des idées innées.

4°. On a vu plus haut que l'auteur accorde à l'ame, ou comme il la nomme, au cerveau, la faculté de ſentir, & celle de ſe modifier lui-même. Il eſt d'avis que l'ame peut réfléchir ſur ſes perceptions, les renouveller par la mémoire, en former de nouvelles par l'imagination, comparer, lier, abſtraire des idées, s'en ſervir enfin pour élever un ſyſtême entier de connoiſſances. Or, dans le même chapitre, il dit que nous ſommes faits à trouver nos perceptions & idées agréables ou déſagréables, utiles ou nuiſibles, ſuivant notre façon d'être. Il avoue donc que ces facultés

& diſpoſitions exiſtent naturellement dans l'homme, ou autrement, qu'elles nous ſont innées. Il fait réſider une certaine attraction & répulſion dans le cerveau, & il le préſente par-tout comme prédiſpoſé par la nature à recevoir, à digérer, à aimer & à hair ſes ſenſations.

Pluſieurs philoſophes ne ſe ſont pas contentés de cela, ils ont prétendu que l'homme apporte en naiſſant des notions toutes faites, mais ils ne s'accordent ni ſur le nombre ni ſur la nature de ces notions. Il paroît en effet que Locke a démontré que l'on n'a pas beſoin des idées innées pour expliquer l'origine de ſes penſées. Pour monter la machine de l'eſprit humain, il ſuffiroit que la nature nous fit préſent des facultés de ſentir & de réfléchir, & qu'elle nous placât au milieu des objets ſenſibles. Il ſemble que le reſte pourroit aller de lui-même.

5°. L'ame s'apperçoit des objets extérieurs par le moyen des ſens. En réflechiſſant ſur elle-même, elle ſent ſes propres états. Les idées que nous ac-

quérons par ce double moyen, ſont la matiere de toutes nos connoiſſances. L'axiome des ſcholaſtiques, *rien n'eſt dans l'eſprit qui n'ait été dans les ſens*, n'eſt pas énoncé avec aſſez de préciſion. Il eſt certain que l'auteur s'y eſt laiſſé tromper. L'axiome n'eſt pas vrai, ſi, par le terme *ſens*, on n'entend que les organes viſibles du corps humain. Tout ce que ces organes peuvent produire eſt un ébranlement qui, lorſqu'il paſſe au cerveau, eſt ſuivi d'une ſenſation que nous rapportons à l'objet qui le cauſe. Il faut donner néceſſairement plus d'étendue à ce mot. Quand nous parlons de la penſée, de l'eſpérance, du doute, &c. nous avons une idée claire de ces divers actes, quoique nous ne puiſſions ni les toucher, ni les flairer, ni les voir, ni les entendre, ni les goûter. Les idées morales n'entrent pas non plus par le canal des ſens, parce que leurs objets ne ſont pas corporels. Enfin il exiſte une infinité de principes, de combinaiſons, de jugemens, d'opinions, de

raiſonnemens dont les organes ont fourni les matériaux, mais qui, ſous la forme qu'ils ont dans l'eſprit, ne ſont point entrés par la voie des ſens. Diſons donc plutôt : *Il n'eſt point d'idée dans l'eſprit qui ne ſoit née d'un ſentiment, & toutes les opérations de notre eſprit, ne roulent que ſur des idées acquiſes par la faculté de ſentir.*

Notre auteur ſe tient à la lettre de l'axiome des ſcholaſtiques. Il eſt fort étonné que Locke, ce grand deſtructeur des idées innées, n'ait point conclu de ce même axiome que les idées d'une ame immatérielle, & d'une intelligence ſuprême, ſont des chimeres. Seroit-ce qu'il ne connut le philoſophe anglois que par quelque article de dictionaire, ou par les quatre premiers chapitres de l'eſſai ſur l'entendement humain? Il eſt certain que Locke interprête l'axiome dans le ſens que nous venons de dire, au qu'à moins de préférer l'abſurde & clair, on n'en ſauroit tirer les conſéquences que l'auteur en tire.

La connoiſſance des qualités de la

matiere nous vient par les ſens : celle des qualités de l'ame nous vient par la réflexion. En comparant ces qualités, la raiſon juge qu'elles ſont oppoſées, & que ce qui penſe ne peut être matériel. Dans la démonſtration de l'exiſtence de Dieu, il n'entre aucune idée qui n'ait été acquiſe ou par la voie des ſens ou par la réflexion. Si l'auteur vouloit prouver que les mots *Ame* & *Dieu* ſont en effet vuides de ſens, il devoit nous convaincre que ces combinaiſons d'idées, d'où nous déduiſons l'exiſtence des eſprits, renferment des contradictions. On ne trouve au lieu de cela, qu'un ſtyle déclamatoire, & l'habitude à traiter de chimeres, les raiſonnemens les mieux établis.

6°. C'eſt encore une ſuppoſition gratuite que de dire ; " les moraliſtes „ auroient dû conclure du ſyſtême de „ Locke, que ce qu'ils nomment ſenti„ ment moral, inſtinct moral, idées „ innées de la vertu, ne ſont que des „ notions chimériques. „

Le philoſophe qui le premier a développé avec ſuccès la théorie du ſenti-

ment (ou plutôt du ſens) moral, * a très-bien prouvé que ce ſens, non plus que les autres, ne ſuppoſe ni idées ni propoſitions innées. Les moraliſtes qui ont adopté ce ſentiment d'Hutcheſon l'ont adopté d'une maniere qui ne contredit point le ſyſtême de Locke. Il eſt clair que celui qui dit que l'homme a reçu de la nature la faculté de voir, ne ſoutient pas que les idées des couleurs lui ſoient innées. Nous trouvons le ſucre doux, & l'abſinthe amer, nous ſentons de la douleur à l'approche trop grande du feu, nous accédons aux propoſitions évidentes, nous approuvons le bien moral, nous ſouhaitons que le méchant ſoit puni, & l'homme de bien récompenſé. Mais ces vérités-là ne ſont point fondées ſur aucune idée innée du ſucre, de l'abſinthe, du feu, de la géométrie, du vice & de la vertu. Ce ſont des diſpoſitions naturelles de notre ame, avouées par l'auteur lui-même, ſous les noms d'attraction &

* *Voyez Recherches ſur l'origine des idées que nous avons de la beauté & de la vertu. Tom. 2. p. 47.*

de répulsion. Il ne differe donc que par les termes du sentiment ordinaire, & c'est ainsi qu'il combat innocemment des principes qu'il adopte sans le savoir.

La haine de l'auteur se déclare quand il dit, que la notion du sentiment moral n'a que la théologie pour garante & pour base. Pour se convaincre du contraire, il ne faut que recourir aux sources, & voir d'où les partisans du sens moral tirent leurs argumens. Mylord Shaftsbury, messieurs Hume & Robinet, que personne n'accusera de rien adopter sur la foi des théologiens, ont été ses plus zélés défenseurs. Et il seroit aisé d'en citer plusieurs autres.

7°. Nos sentimens moraux sont le fruit de l'expérience, suivant notre auteur. Demandons-lui la preuve d'une idée aussi étrange. Il est certain que l'expérience peut donner de l'occupation à un sens, mais peut-elle le produire & le créer? Elle m'apprend ce qui m'est nuisible ou avantageux, mais fera-t-elle qu'une chose belle devienne laide à mes yeux? C'est de la nature seule que dérive le plaisir ou la peine atta-

chés à nos ſenſations. L'expérience nous apprend à juger de nos penchans, mais ce n'eſt point elle qui les donne.

" Ce qu'on nomme inſtinct en phyſi-
„ que, n'eſt que l'effet de quelque be-
„ ſoin du corps, de quelque attraction
„ ou répulſion. „ L'auteur ajoute à la définition un exemple plu curieux encore. Il dit que l'enfan nouveau né, a quel on met dans la bouche le bout de la mammelle, le preſſe à cauſe de l'analogie naturelle qui ſe trouve entre les houppes nerveuſes de ſa bouche & le lait qui découle du ſein de la nourrice ; que c'eſt par cet acte qu'il acquiert de l'expérience ; que les idées de teton, de lait & de plaiſir s'aſſocient dans ſon cerveau ; & que chaque fois que le ſein lui eſt préſenté, il le ſaiſit par inſtinct, & en fait avec promptitude l'uſage auquel il eſt deſtiné. Qu'eſt-ce qu'une analogie entre des houppes nerveuſes & du lait ? Il eſt difficile de s'énoncer d'une façon plus obſcure. Lorſque l'on donne à l'enfant le bout de la mammelle, le lait n'en ſort pas encore, les houppes nerveuſes

de la langue ou du palais n'en ſont pas encore affectées, l'enfant ne peut ſentir l'analogie prétendue ; elle ne peut donc l'engager à preſſer le bout du teton. D'ailleurs, pour faire ſortir le lait, il ne ſuffit pas de comprimer le bout de la mammelle avec les levres. Il faut que les poumons ſe dilatent pour recevoir l'air qui eſt contenu dans la bouche, & qui empêcheroit le lait de ſortir. Un tel méchaniſme eſt très-compliqué ; les anatomiſtes s'étonnent du nombre des muſcles qui doivent concourir à la ſuccion. Quelle eſt l'analogie qui détermine l'enfant à ces différens actes? Quelle eſt l'analogie qui fait que, pendant la déglutition, l'épiglotte ferme la trachée-artere, afin que le lait ne tombe pas dans les poumons? Tout cela n'eſt pas le fruit de l'expérience, car l'enfant tete la premiere fois avec autant d'adreſſe & de plaiſir que la centieme. Mais ne nous obſtinons pas contre une theſe où l'embarras de l'auteur perce à travers ſes efforts. Il n'eſt pas étonnant que ceux qui ne reconnoiſſent volontairement ni ſageſſe ni

deſſein, ni intelligence dans les plans de la nature, raiſonnent auſſi peu philoſophiquement ſur les phénomenes qui en ſont les preuves les plus frappantes.

" Les ſentimens d'amour que les „ peres & les meres ont pour leurs en- „ fans, & que les enfans bien nés ont „ pour leurs parens, ſont des effets de „ l'expérience, de la réflexion, de l'ha- „ bitude, dans les cœurs ſenſibles. „ Si ce qu'on nomme force du ſang ſe fonde ſur la ſenſibilité du cœur humain, l'auteur ſuppoſe comme vraie la theſe qu'il entreprend de réfuter. Toute ſenſibilité eſt naturelle, l'affection qui en réſulte n'eſt donc le fruit ni de l'expérience ni de la réflexion. Ce n'eſt pas éluder la conſéquence que de dire que la force du ſang ne ſubſiſte point dans un grand nombre d'hommes. S'il exiſte des peres barbares & des enfans dénaturés, cela ne prouve autre choſe, ſi non qu'il peut y avoir dans l'homme des motifs ſuffiſans pour détruire les inſtincts les plus forts. Ce cas eſt préciſément celui du ſuicide. L'homme aime naturellement la vie, notre auteur en

convient, cette obſervation générale eſt-elle affoiblie par l'attentat de quelques furieux ſur eux-mêmes? Non ſans doute: & pourquoi? C'eſt qu'outre l'inſtinct, l'homme a la faculté d'oppoſer un penchant à l'autre, c'eſt qu'il n'y a que la brute qui, ſoumiſe à une regle unique, la ſuive invariablement. Combien de meres n'alaitent pas leurs enfans? direz-vous que la nature ne les y appelle pas? Elle les y appelle ſi fortement que le médecin en la détournant & la trompant, pour ainſi dire, ne peut remédier qu'à une partie des maux qui réſultent de leur déſobéiſſance. Il en eſt de même de tous les autres inſtincts. Ils font agir également les animaux & les hommes, avec cette différence que ceux-là les ſuivent par une néceſſité phyſique, & que ceux-ci peuvent les maîtriſer.

8°. " C'eſt le comble de la folie „ que de refuſer l'intelligence aux ani- „ maux. „ Il paroît en effet que l'hypotheſe de Deſcartes, de la Métrie & de M. de Buffon eſt inſoutenable, parce que les actions des bêtes ne ſont ex-

plicables par aucun principe de méchanique. Mais nous ne penſons pas avec l'auteur, que la raiſon des animaux eſt analogue à celle de l'homme. Ils ſont tout ce qu'ils doivent être, en arrivant au monde, ils n'inventent ni ne perfectionnent, chaque eſpece fait toujours la même choſe, & la fait de la même maniére. Leur habilité eſt antérieure à l'expérience, ils ſe montrent induſtriéux pour un objet, & ſtupides pour tous les autres. L'araignée tend des filets aux mouches, avant que d'avoir mangé des mouches, la jeune abeille conſtruit ſa cellule auſſi parfaitement que les abeilles les plus expérimentées; l'une & l'autre font ces travaux ſans tatoner ni ſe méprendre. Ce n'eſt donc pas une différence de degrés, mais une différence d'eſpece qui ſe fait remarquer entre l'intelligence de la bête & celle de l'homme. Voyez la *contemplation de la nature* de M. Bonnet, où cette obſervation eſt établie par une foule d'exemples frappans.

CHAPITRE XI.

Du système de la liberté de l'homme.

PRÉCIS. *Nous ne voulons rien ſans motifs. Toutes nos idées doivent leur origine à des cauſes matérielles, qui ne ſont point en notre pouvoir, parce qu'elles tiennent à notre organiſation, ou à la nature des êtres qui nous remuent. Les* motifs *ſont le réſultat de ces cauſes; notre volonté par conſéquent n'eſt pas libre. Quand pluſieurs de ces motifs agiſſent ſur nous alternativement, on dit que nous* délibérons. *A la ſuite de ſes délibérations, l'homme prend néceſſairement le parti qu'il a jugé devoir être le plus avantageux pour lui. La volonté reſte ſuſpendue toutes les fois que des motifs contraires agiſſent ſur le cerveau avec des forces égales. Tendent-ils vers des points différens? L'organe intérieur prend, comme tous les autres corps, une direction moyenne en-*

tre l'une & l'autre force. Les idées raisonnables, qui se présentent à l'esprit, après une mauvaise action, y portent un trouble auquel on a donné le nom de regrets, *de* honte *& de* remords. — *Malgré les idées gratuites que les hommes se font de la liberté, malgré les illusions de ce prétendu* sens intime, *qui, en dépit de l'expérience, leur persuade qu'ils sont maîtres de leur volonté, toutes leurs institutions se fondent réellement sur la nécessité. Dans l'éducation, la législation & la morale, on suppose à certains motifs le pouvoir nécessaire pour déterminer leur volonté. Toute religion suppose inconteſtablement le fatalisme, puisqu'en tout pays, elle n'a d'autre fondement que les décrets d'un être irrésistible qui décide arbitrairement du sort de ses créatures.*

REMARQUES. 1°. Il en eſt des argumens contre la liberté humaine, comme de ceux qu'on fait contre la poſſibilité du mouvement, & contre l'exiſtence des corps. Ces argumens ſont quelquefois

fois très-ſubtils, difficiles à réſoudre, ſur-tout pour ceux qui ne connoiſſent pas les charlataneries dialectiques; mais comme ils contrediſent des ſentimens vifs, profonds, irréſiſtibles, univerſels, ils éblouiſſent l'eſprit ſans le convaincre. Indépendamment de toute méditation, l'homme croit qu'il y a du mouvement dans le monde, qu'il exiſte des corps autour de lui, & que c'eſt lui-même qui ſe détermine aux actions qu'on lui voit faire pendant le cours de ſa vie. Les philoſophes qui ſoutiennent que c'eſt là un inſtinct trompeur, ne peuvent s'en dépouiller eux-mêmes: malgré tous les ſophiſmes qui leur font illuſion, ils ne penſent pas autrement que le vulgaire, parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de ſentir comme lui.

Nous ne nous arrêterons pas à ce ſens intime, pour prouver la liberté, quoiqu'au fonds ce qu'on nomme évidence ſe réduiſe toujours à ce même ſens. Je ſens que c'eſt moi qui me détermine, & ce ſentiment eſt tout auſſi fort que celui qui me dit, que c'eſt moi

qui entend, qui connoit, ou qui penſe. Nos remarques n'auront en vue que les objections de l'auteur. Vous verrez qu'au lieu d'attaquer la liberté, il ne fait que réfuter une fauſſe notion du libre arbitre. Que cette notion ait été adoptée par des ſcholaſtiqnes ou des théologiens dogmatiſans, à la bonne heure, elle n'en eſt pas moins rejettée par tous les partiſans du ſens commun. L'auteur ſe fatigue à enfoncer une porte ouverte, & toute la conſéquence que fournit la lecture de ce long chapitre eſt, que ce philoſophe ignore le véritable point de la queſtion.

2°. Nous ne voulons jamais ſans motif, c'eſt-à-dire, ſans raiſon de vouloir. Ce motif conſiſte dans l'idée, ou plutôt dans le jugement que tel objet de la volonté convient à notre bien-être. La faculté de comparer les différentes manieres d'agir, & de ſe déterminer pour celle qui nous paroît la meilleure, ſe nomme la *liberté.*

Des théologiens ſont allés juſqu'à dire que l'homme a la faculté de vouloir ſans raiſon, de rejetter le bien enviſagé

comme bien, de préférer le mal envisagé comme mal; idée creuse & absurde, que l'auteur ne devoit gueres s'amuser à réfuter. Cette prétendue faculté, qui n'a de commun avec la liberté que le nom, s'appelle la *liberté d'indifférence.*

On nous dit que *pour que l'homme fut libre, il faudroit qu'il ne connût ni le bien ni le mal, ni le plaisir ni la douleur.* C'est précisément le contraire. Un homme insensible ne sauroit vouloir; un homme qui ne veut point ne peut être libre. Pour sentir combien cette idée renferme de contradictions, il ne faut que l'énoncer dans ces termes : *pour que l'homme fût capable de comparer les avantages & les désavantages des différentes manieres d'agir, afin de choisir celle qui lui convient le mieux, il faudroit qu'il n'eût aucune idée de ce qui lui est utile ou désavantageux.*

3°. Quoique l'ame soit un être passif, rélativement aux sensations qu'elle reçoit du dehors, quoique sa nature la porte toujours à donner la préférence à ce qu'elle estime être le bien; cela ne donne aucune atteinte à la liberté

humaine. L'auteur convient de lui-même que le cerveau a la faculté de comparer entr'elles les idées qu'il reçoit, de les réveiller en lui-même, afin d'en découvrir les rapports. Il avoue (*a*) que le ſentiment & le tempérament peuvent nous tromper, mais que l'expérience & la raiſon nous remettent dans le bon chemin, & nous apprennent ce qui peut véritablement nous conduire au bonheur. Il reconnoît (*b*) que nous avons le pouvoir d'arrêter une impreſſion des ſens ; que nous ſommes doués de la faculté de peſer (*c*) différens motifs qui agiſſent ſur notre volonté ; enfin (*d*) que nous prenons toujours le parti qui nous paroit le plus avantageux, c'eſt-à-dire, que notre volonté ſe conforme toujours à notre jugement. Ces paſſages-là (*e*), & nombre d'autres, prouvent ſuffiſamment que l'adverſaire de la liberté nous accorde ici tout ce qui conſtitue un agent libre. Il eſt vrai que les retractations

(*a*) *Chap.* 8. *p.* 115. (*b*) *chap.* 9. *p.* 132. (*c*) *chap.* 10. *p.* 164. (*d*) *chap.* 11. *p.* 193. (*e*) *ibid. p.* 194.

ſuivent de près les conceſſions, & qu'en niant ce qu'il vient d'affirmer, il infirme à la fois ſa doctrine & les moyens de la combattre.

Si nous exerçons en effet les facultés qu'il nous accorde, il faut qu'il convienne auſſi que les motifs étant le réſultat de nos jugemens, ſont par là-même notre ouvrage. Gardons-nous de confondre ces motifs avec les ſenſations ſur leſquelles l'eſprit travaille dans ſes opérations. Quand on dit que la volonté obéit *néceſſairement* au motif le plus fort, on ne dit autre choſe ſinon que la volonté ſe regle ſur l'entendement, que l'homme en un mot ne préfere jamais que ce qu'il juge préférable. S'il en étoit autrement, nous ne ſerions rien moins que libres, parce qu'alors nous voudrions ſouvent malgré nous, ce qui eſt une contradiction même dans les termes.

4°. L'auteur ſe vante d'avoir *expliqué* dans les chapitres précédens, *d'une maniere purement phyſique le méchaniſme qui conſtitue les facultés intellectuelles & les qualités morales.* Nous avons examiné

dans ces mêmes chapitres, la solidité de cette prétention. Il ne sera peut-être pas inutile de la remettre sous les yeux du lecteur. Son explication consiste à appeller *attractions* & *répulsions* les facultés de l'ame, à placer la réflexion dans un *repli du cerveau sur lui-même*, à comparer nos idées à des *secousses*, en disant que, pour faire jouer l'imagination, *le cerveau n'a qu'à se parcourir lui-même* (*a*), enfin à rassembler au hazard quelques termes de science, pour les appliquer à des objets auxquels ils ne conviennent point. Voulez-vous savoir quelle valeur l'auteur attache lui-même à tout cela ? Lisez le chapitre suivant, il vous dira que *le méchanisme des facultés intellectuelles ne nous est point connu.* (*b*) Ainsi il nous donne pour des explications satisfaisantes, des commentaires qui ne le satisfont point lui-même. Quelle logique ! & qu'on a eu raison de dire que le nom de philosophe, jadis si respectable, est devenu, de nos jours, une injure pour les bons esprits !

(*a*) *chap.* 10. *p.* 165. (*b*) *chap.* 11. *p.* 209.

Quand je délibere, dit l'auteur, je peſe les différens motifs qui pouſſent alternativement ma volonté ; je ſuis à la fin déterminé par le motif le plus probable qui eſt l'avantage préſent ou éloigné que je trouve dans l'action à laquelle je me réſous. Votre volonté eſt donc déterminée par le motif que vous avez jugé préférable, après que tous ont été mis dans la balance. Le motif n'eſt donc point efficace, avant que vous lui ayez donné votre approbation. Il eſt donc évident que vous êtes libre, que les motifs ne vous entraînent pas irréſiſtiblement, que celui auquel vous cédez ne s'eſt point donné la préférence à lui-même, que c'eſt vous enfin qui l'avez choiſi.

Qu'eſt-ce d'ailleurs qu'une *volonté pouſſée par des motifs ? La volonté*, comme la définit l'auteur du ſyſtême, *eſt une modification dans le cerveau, par laquelle il eſt diſpoſé à l'action.* (a) Les motifs ſont les idées de ce même cerveau. Ainſi nous délibérons *quand les idées de notre*

(a) *Chap.* 8. *p.* 191.

cerveau pouſſent alternativement des modifications dans le cerveau, par leſquelles il eſt diſpoſé à l'action. C'eſt là ce que, dans le ſyſtême, on appelle expliquer naturellement le méchaniſme de nos facultés.

On fait conſiſter en général tous les actes de la volonté dans des mouvemens que produiſent les idées, ou les motifs ſur le cerveau. Pour mieux entendre ceci, il faut ſe rappeller l'axiome de notre philoſophe que *tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe.* Il s'enſuit de ce principe, que les idées ſont des corps, puiſqu'elles remuent le cerveau; il s'enſuit encore que ces corps pouſſent, comme on le dit en propres termes, les modifications du cerveau. Cet objet intérieur frappé par deux idées également fortes, ſuivant des directions oppoſées, s'arrête & attend qu'un des motifs ait pris le deſſus. Le doute, comme on penſe bien, n'eſt autre que l'oſcillation du cerveau tiraillé par les différens motifs. Dans un homme qui a des combats de vice & de vertu, le deſir opérant d'un côté, la crainte travaillant de l'autre, le cerveau

ſubit des ſecouſſes alternatives ; mais ce cerveau eſt toujours docile aux loix phyſiques du mouvement, de ſorte que pour que l'homme ſorte du combat, vertueux, il faut que la maſſe de la crainte multipliée par ſa viteſſe ſoit plus grande que la maſſe du deſir multipliée auſſi par ſa viteſſe. * Suppoſez que les motifs tendent vers des points différens, le cerveau prend une direction moyenne entre l'une & l'autre force, & en raiſon de la violence avec laquelle il eſt pouſſé, il tombe quelquefois dans le plus affreux déſeſpoir. C'eſt, dit notre méchanicien, le cas de ces mélancoliques qui ſe déterminent à renoncer à la vie. Il eſt donc clair que cette mort volontaire eſt la diagonale d'un parallélogramme dont les côtés repréſentent la grandeur & la direction des motifs qui ont frappé comme des ſourds ſur un pauvre cerveau qui ne les avoit point offenſé. **

* En vertu de cet axiome de phyſique que les forces motrices ſont en raiſon compoſée de la maſſe des corps & de leur viteſſe.

** On ſe rappellera ici la théorie du mouvement compoſé, ſuivant laquelle un corps

Il plaît à l'auteur de donner à ces explications le nom de ſimples & de naturelles. Il ne faut pas lui envier une ſatisfaction qu'il ne partagera probablement avec aucun de ſes lecteurs.

Au bout de vingt pages employées à expliquer par de ſimples impulſions tous les phénomenes de l'ame, il vient à nous dire tout à coup : *qu'il ne prétend point comparer l'homme à un corps ſimplement mû par une cauſe impulſive ; qu'il renferme en lui-même des cauſes inhérentes à ſon être ; qu'il eſt mû par un organe intérieur qui a ſes loix propres, & qui eſt déterminé néceſſairement en conſéquence de ſes idées.* N'eſt ce pas-là fonder ſes explications ſur une baſe nouvelle qui les rend toujours plus obſcures ? S'il ne prétend pas expliquer la théorie de l'ame par des cauſes impulſives, pourquoi l'a-t-il donc fait juſqu'en cet endroit ? Si les opérations de l'eſprit humain ne ſont pas explicables

pouſſée par deux forces, dont les directions tendent vers des points différens, parcourt la diagonale d'un parallélogramme, dont les côtés expriment la grandeur & la direction des dites forces.

par les loix du mouvement, d'où vient affirme-t-il ſi poſitivement le contraire, dans toute la partie du volume qui précede ? Qu'eſt-ce que *des cauſes inhérentes à notre être*, dans la bouche d'un philoſophe qui déclare en vingt endroits que l'ame n'a point d'énergie propre, & qu'elle eſt ſujette aux mêmes loix du mouvement que les autres corps ?

5°. Si l'action du motif, la réſolution & l'exécution de la volonté n'étoient qu'une ſuite de cauſes & d'effets phyſiques, s'ils étoient effectivement dans une dépendance matérielle, il faudroit que les effets fuſſent méchaniquement proportionnés à leurs cauſes. Chacun ſait qu'un corps ne communique jamais à un autre plus de mouvement qu'il n'en a reçu lui-même. Si donc le cerveau, en conſéquence des ébranlemens que les motifs produiſent ſur lui, met en jeu les membres du corps, il faudra que leurs mouvemens ſuivent exactemeut la proportion de ces ébranlemens. Cependant que je diſe à un homme, ſans élever la voix: *ſauvez-vous, on en veut à votre vie*, il

n'y a manifeſtement aucune proportion entre l'action de mes levres, & celle de ſes jambes. Le ſon de ma voix n'a que foiblement agité l'air, & remué ſes fibres ; mais quoique ſon cerveau s'en ſoit très-peu reſſenti, les jambes de cet homme n'en reçoivent pas moins un mouvement extraordinaire. Cet exemple renverſe les principes du pur méchaniſme, & montre aſſez l'abſurdité d'un enchaînement phyſique entre les ſenſations & les actes de la volonté.

6°. C'eſt s'expoſer à être contredit par l'expérience que de dire que la honte, les regrets, les remords, ne conſiſtent que dans les idées raiſonnables qui ſe préſentent après une action déſavantageuſe, leſquelles troublent l'ame par la vue des conſéquences qui doivent en réſulter. Les actions qu'on nomme involontaires, quelque mauvaiſes que ſoient leurs ſuites, ne ſont jamais ſuivies de honte ni de remords. Les reproches que nous nous faiſons ſe fondent uniquement ſur le ſentiment de la liberté, ſentiment qui nous dit ſans ceſſe que nous aurions pu agir d'une

autre maniere. La pointe du remords s'affoiblit, à meſure que nous croyons pouvoir rejetter ſur autrui la cauſe du crime qui nous eſt imputé. Elle s'émouſſe toutes les fois que nous penſons que nos malheurs ſont l'effet des cauſes phyſiques, & non pas de notre volonté. L'homme déplore l'erreur, mais il ne s'en accuſe pas. Si donc les fataliſtes venoient à bout de convaincre les hommes de leur ſyſtême, ces diſtinctions n'auroient pas lieu, & les remords n'exiſteroient plus. Qui pourroit regretter de n'avoir pas fait l'impoſſible, ou ſe reprocher d'avoir fait ce qui étoit néceſſaire? La honte ne vient donc que d'ignorance, & l'auteur nous en guérit aujourd'hui en nous découvrant la vraie ſource des cauſes qui nous font agir. Quel ſoulagement pour des miſérables, ſottement attriſtés pour des actions qu'il n'étoit pas en leur pouvoir de ne pas commettre!

7°. Que fait donc l'auteur dans ce chapitre? 1°. Il confond la liberté morale avec la liberté d'indifférence. 2°. Il réfute celle-ci avec beaucoup d'ap-

parat, comme ſi elle avoit pour elle le ſuffrage de tous les philoſophes. 3°. Il prouve que l'homme ne veut, n'agit que par des motifs, comme ſi cette vérité étoit prodigieuſement conteſtée. 4°. Il explique d'une façon auſſi neuve que ridicule les opérations de l'eſprit, c'eſt-à-dire qu'à l'aide du mouvement, il fait preſſer, tirailler, comprimer le cerveau par des idées, ce qui prouve invinciblement que les motifs nous font violence. 5°. Il reprend enſuite ces explications, & tout en laiſſant ſubſiſter leurs conſéquences, il déclare que l'on ne connoît point le méchaniſme du cerveau, & que l'homme agit par des cauſes inhérentes à ſon être. 6°. Il donne & ôte au cerveau tour-à-tour la faculté de conſidérer ſes idées, d'oppoſer la raiſon & l'expérience aux ſenſations, d'approuver, de rejetter, de réſoudre, & enfin d'agir. 7°. Et de toutes ces maximes en pot-pourri, l'éternel refrein eſt que l'homme n'eſt pas libre.

Si l'auteur n'a voulu que rire, il faut avouer qu'il a choiſi là un triſte

ſujet. S'il eſt dans le ſérieux, je ne vois que ſon ſyſtême ſeul qui puiſſe donner la clé de ſa méthode philoſophique. Il faut croire que ſon cerveau aura été frappé d'un côté par l'idée de la liberté; qu'il aura été aſſailli de l'autre par celle du fataliſme ; que ce double choc lui aura fait éprouver de violentes oſcillations; que ſa volonté pouſſée, tiraillée, comprimée, n'aura ſû de quel côté ſe porter ; que ſa plume a ſuivi ces ſecouſſes alternatives de l'organe; & qu'enfin, de tout cela eſt né le chapitre onzieme du livre.

8°. Comprenne qui pourra comment un ſentiment intime peut ſubſiſter en dépit de l'expérience. Cela nous paroît, juſques dans les termes, un peu contradictoire. Des adverſaires du libre arbitre ont bien dit que le témoignage intérieur que nous rendons à la liberté eſt illuſoire ; mais loin de prouver leur déciſion par l'expérience, ils ont reconnu que ce ſentiment eſt l'expérience même.

9°. Non, il n'eſt point vrai que les inſtitutions humaines, l'éducation, la

morale, la législation, la religion soient fondées sur le fatalisme. Je ne dispute pas que l'homme ne se détermine pour une action qu'on lui a fait voir s'accorder avec son plus grand intérêt, parce qu'enfin il est contre la nature que l'homme puisse vouloir n'être pas heureux. Mais le propre des institutions morales, civiles & religieuses, c'est de nous montrer simplement la liaison de certaines doctrines & de certaines actions avec notre bonheur. C'est ensuite le propre de notre ame de vérifier ces motifs, de les comparer avec d'autres contraires, de se déterminer en conséquence de ses jugemens. Voudriez-vous que la volonté ne se conformât point aux arrêts de l'entendement? Ce seroit la plus forte preuve que l'homme n'est pas libre, ou qu'une cause qui n'est pas lui, s'oppose à l'exercice de sa liberté. Tout homme est donc libre, parce que tout homme veut comme il l'entend. Et ce qui le prouve assez, c'est sa conduite, qui ne s'oppose que trop aux motifs que la morale, les loix & la religion lui tracent pour son bien.

10°. Le

10°. Le fataliſme, tel qu'on l'enſeigne ici, au lieu d'être le fondement de toute religion, en eſt au contraire le tombeau. Toute religion ſuppoſe la liberté. S'il en exiſtoit une ſeule qui autoriſât le méchant à rejetter ſes crimes ſur la divinité, qui le mît en droit de dire :

Je n'ai rien fait; Dieu ſeul en eſt l'auteur;
Ce n'eſt pas moi, c'eſt lui qui manque à ma parole,
Qui frappe par mes mains, pille, brule, viole,

elle ſeroit ſans doute pire que l'athéiſme. L'idée d'une aveugle néceſſité, toute abſurde, toute déſolante qu'elle eſt, me paroît plus douce & plus ſupportable que celle d'un Dieu qui me rendroit à la fois ſcélérat & miſérable, & qui pouſſeroit les ſuites de ce décret barbare, juſques dans l'eternité. Ce n'eſt pas à nous, qui ne ſommes pas théologiens, à chercher la différence qui peut être entre la doctrine de la prédeſtination & le fataliſme. Quoi qu'aſſez peu d'accord ſur ces points, leurs efforts pour accorder leurs idées

avec celle de la liberté, prouvent qu'au moins ils ont ce même fataliſme en horreur. Il eſt vrai que quelques-uns ont dit d'étranges choſes ſur ces matieres, mais comme il ſeroit injuſte d'imputer à la philoſophie tout ce qu'ont dit les philoſophes, il ne le ſeroit pas moins de charger la religion des abſurdités que quelques controverſiſtes atrabilaires ont enſeignées dans leurs livres.

CHAPITRE XII.

EXAMEN DE L'OPINION QUI PRETEND QUE LE SYSTE'ME DU FATALISME EST DANGEREUX.

PRE'CIS. *Le mérite ou le démérite que nous attribuons à une action, eſt une idée fondée ſur les effets utiles ou nuiſibles qui en réſultent. Ainſi que l'agent ait été libre ou non, il n'en eſt pas moins l'auteur de ſon action, elle ne lui eſt pas moins imputée, & ſon effet ne la rend pas moins bonne ou mau-*

vaiſe, eſtimable ou mépriſable. Le fataliſme n'eſt donc point propre à nous faire confondre les idées de vice & de vertu. Il ne détruit pas non plus le droit de punir les méchans. Quelle que ſoit la cauſe qui fait agir les hommes, on eſt en droit d'arrêter les effets de leurs actions, de même qu'on l'eſt de contenir par des digues un fleuve dont le cours ſeroit nuiſible. La ſociété, après avoir fourni des motifs aſſez puiſſans pour agir ſur des êtres raiſonnables, les punit avec juſtice, lorſqu'elle voit que ces motifs n'ont pu vaincre les impulſions de leur nature dépravée. Mais d'autre part, la ſociété n'eſt pas en droit de punir ceux à qui elle n'a point préſenté de tels motifs, ni ceux qu'elle a mis dans le cas de lui nuire, en les privant des moyens de ſubſiſter, ou des principes qui réſultent d'une heureuſe éducation. Elle eſt injuſte, lorſqu'elle châtie les citoyens pour des fautes que les beſoins de leur nature, ou la conſtitution de la ſociété leur ont rendues néceſſaires. Elle eſt injuſte, lorſqu'elle ne proportionne pas la punition au mal réel

qu'on lui fait. Remarquez cependant que toutes ces injuſtices de la ſociété ſont auſſi néceſſaires que les crimes qui troublent ſon repos. — *C'eſt à tort qu'on accuſe le fataliſme de détruire les notions du juſte & de l'injuſte. L'utilité & la néceſſité des choſes forceront toujours les hommes à ſentir qu'il exiſte une façon d'agir qu'ils ſont obligés d'aimer & d'approuver dans leurs ſemblables, tandis qu'il en eſt une autre qu'ils ſont obligés de haïr & de blamer.* — *Ce ſyſtême ne tend point à nous enhardir au crime, parce que notre conduite dépend de notre tempérament, de la conformation de notre nature, & nullement de nos ſpéculations. Il ne fait pas non plus diſparoître les remords, parce que le trouble intérieur qui travaille l'ame du méchant, eſt une ſuite néceſſaire de la nature.* — Si tout eſt néceſſaire, *nous dit-on*, il faut laiſſer aller les choſes, & ne s'émouvoir de rien. *Mais nos ſentimens ſont d'une néceſſité auſſi fatale que toute autre choſe, & nous ne ſommes point maîtres de nous laiſſer émouvoir, ou de de-*

meurer insensibles. — Si les spéculations pouvoient influer sur la conduite, le fatalisme auroit cela d'utile, qu'il inspireroit une indulgence, une tolérance universelle pour tous les hommes. — Ce système ne dégrade point l'homme en réduisant toutes ses fonctions à un pur méchanisme. Un philosophe exempt de préjugés ne voit rien de vil à une machine. Le bien & le mal viennent également de la nature. Soumettons-nous à la nécessité, puisqu'aussi bien elle nous entraîne malgré nous.

REMARQUES. 1°. Ce chapitre dépouillé des fleurs que l'auteur sait employer avec habileté pour couvrir le faux de son système, revient à peu près au discours suivant :

" Une nécessité fatale m'entraîne
„ à dire que tout est nécessaire, & à
„ soutenir que ce dogme, tout dan-
„ gereux qu'il paroît être, peut être
„ fort utile aux hommes. Si vous vous
„ rendez à mon opinion, vous ne faites
„ qu'obéir à la nécessité. Si vous n'êtes

„ pas de mon avis, vous êtes dans „ l'erreur, néceſſairement. „

„ Vous dites : Si tout eſt néceſſaire, „ on n'eſt pas en droit de ſe fâcher „ contre les méchans. Je réponds que „ ma colere eſt néceſſaire, que mon „ organiſation me la rend inévitable. „

„ Je dis que la néceſſité porte les „ hommes réunis à faire des loix contre „ les perturbateurs du repos public. „ Si les motifs que la ſociété préſente „ aux hommes ſont moins forts que „ les impulſions de leur nature, la ſo- „ ciété les punit néceſſairement, parce „ que la néceſſité n'a point voulu qu'ils „ fuſſent vertueux. „

„ Quoique la ſociété puniſſe néceſſai- „ rement ceux qui lui font du mal, „ elle n'eſt pas toujours juſte dans ſes „ punitions. La néceſſité veut que je „ me récrie contre pluſieurs de ces in- „ juſtices néceſſaires. Ne me dites point „ que je me fatigue à parler contre la „ néceſſité. C'eſt elle-même qui m'inſ- „ pire, & qui veut que je déraiſonne. „

„ Mon ſyſtême ne détruit point les „ notions du juſte & de l'injuſte, du

„ bien & du mal, du mérite ou du
„ démérite. Toutes ces notions ſe trou-
„ vent néceſſairement dans l'homme,
„ & ne dépendent d'aucune ſpécu-
„ lation. „

„ Le fataliſme ne détruit point les
„ remords. L'homme néceſſairement
„ vicieux a néceſſairement auſſi une
„ mauvaiſe conſcience. Il rougit néceſſai-
„ rement dans ſon cœur des crimes que
„ la néceſſité lui a fait commettre. „

„ Si la néceſſité donne au fataliſte
„ un cœur ſenſible, il aura néceſſaire-
„ ment de la tolérance & de l'indul-
„ gence pour ſes ſemblables. Qu'on ne
„ m'objecte pas que, malgré mes prin-
„ cipes, j'ai employé une partie de
„ mon ouvrage à dire des injures aux
„ partiſans du théiſme, & à me mon-
„ trer intolérant pour ceux qui penſent
„ autrement que moi. Qu'ai-je fait en
„ cela, que ſuivre une paſſion qui me
„ maîtriſe ? Que faites-vous, vous qui
„ vous plaignez, ſi non obéir à une
„ autre paſſion ? Vous vous moquez
„ d'une doctrine que la néceſſité vous
„ empêche d'adopter, & moi je vous

„ insulte par une suite de ma constitu-
„ tion nécessaire. „

„ Mon syſtême . . . „ Mais je sens qu'il est impossible de poursuivre. L'esprit ne suit qu'avec dégoût des propositions dont le sens est révoltant, & dont l'enoncé même est barbare.

Lorsque l'entêtement du fatalisme monte à un tel excès, il ne donne aucune prise au raisonnement, & demeure sans remedes. Comment convaincrai-je d'erreur un homme qui ne voit en moi qu'une machine montée de façon à se croire libre ? Toute idée n'est, à ses yeux, qu'un résultat nécessaire de mon organisation. Subjugué par la sienne, il voit blanc ce que les autres voyent noir, & se voit même forcé à me dire que ses opinions sont nécessaires pour lui, comme les miennes le sont pour moi, que nous disputons inutilement & nécessairement, qu'enfin tout est nécessairement nécessaire.

2°. Il est aisé de prouver que le fatalisme anéantit toutes *nos notions* de mérite & de démerite, de vertu & de vice, de justice & d'injustice, parce

que ces notions, dans nos idées, renferment essentiellement celle de la liberté. Sur quel fondement donc l'auteur soutient-il le contraire ? Il donne à ces mots vertu, justice, mérite, imputation, un tout autre sens que celui que l'usage leur attache, après quoi il prouve aisément sans doute, que dans le fatalisme, quoique la morale en soit exclue, on peut adopter le langage des moralistes.

Imputer une action à quelqu'un, (ce sont ses termes,) *c'est la lui attribuer, c'est l'en connoître pour l'auteur.* A la bonne heure; mais dans le système du fatalisme, personne n'est l'auteur de ses actions, d'où il suit que l'imputation ne peut avoir lieu dans aucun cas. On n'impute point la mort de Henri IV. au couteau de son assassin, parce qu'il ne fût qu'un instrument passif entre les mains d'un scélérat. Pourquoi donc le fataliste impute-t-il ce crime à Ravaillac, puisque ce meurtrier n'a été entre les mains de la nécessité que ce que le couteau est devenu entre les siennes ? Si l'on doit

tout attribuer à la nature, c'eſt ſur cet être imaginaire ſeul que doit rejailler toute imputation.

Les idées de *mérite* & de *démérite* ne ſe fondent point du tout ſur les effets favorables ou pernicieux des actions. On ne trouve une action louable, eſtimable, méritoire, qu'à proportion de la liberté & de la bonne volonté qu'on remarque ou qu'on ſuppoſe dans l'agent. On attache même autant de mérite à une tentative ſans ſuccès qui part d'un principe de bienveuillance, qu'à une bonne action qui a le mieux réuſſi. Vient-on à découvrir que l'agent n'a été que l'inſtrument paſſif d'un autre, on ne ceſſe pas de trouver ſon action utile, mais on ceſſe auſſitôt de l'admirer, ou de l'eſtimer. D'un autre côté, on n'attache l'idée de démérite à une action nuiſible qu'autant qu'on ſuppoſe que l'agent l'a commiſe de ſon propre mouvement, que rien ne s'eſt oppoſé à l'exercice de ſa liberté & qu'il a eu l'intention de mal faire. Perſonne ne blâme ni ne cenſure une action nuiſible, lorſqu'on eſt convaincu qu'il n'a point

dépendu de nous d'agir autrement, ou que nous n'avons pas été les maîtres de nous-mêmes. On s'afflige de l'effet désavantageux qui en résulte, mais on ne le met point sur notre compte.

Il n'y a donc ni imputation, ni mérite, ni démérite dans le fataliſme. L'auteur objecte que la ſenſation produite en moi par une pierre qui me tombe ſur le bras, n'en eſt par moins une ſenſation déſagréable, quoiqu'elle parte d'une cauſe privée de volonté & qui agit par la néceſſité de ſa nature. Oui ſans doute ; mais qui dira pour cela que la pierre a démérité, que ſon action eſt blamable, qu'elle mérite du mépris ou des châtimens?

3°. Dans le fataliſme, la ſociété arrête par ſes punitions l'effet des paſſions humaines, dans le même ſens qu'on contient ou qu'on détourne les eaux d'un fleuve nuiſible à un champ. On fuſtige un voleur comme on donne des coups de marteau à une machine détraquée. Mais d'après de telles idées, n'eſt-il pas ridicule de parler encore de juſtice & d'injuſtice, d'équité & d'ini-

quité ? Comment l'auteur peut-il ſe récrier contre nos loix & nos tribunaux? Comment peut-il diviſer les punitions en juſtes & en injuſtes, & compter parmi les dernieres, celles qu'on inflige pour des fautes que les beſoins de la nature ont rendus néceſſaires au malfaiteur. D'après lui, tous les crimes, toutes les fautes ſont des beſoins inévitables pour celui qui les commet, & par conſéquent il ne ſauroit y avoir de punition juſte dans la ſociété.

4°. En décernant des gibets, des ſupplices, des châtimens, le légiſlateur ne fait autre choſe, ſuivant notre auteur, que ce que fait un architecte qui place des goutieres à une maiſon, pour empêcher les eaux de la pluye d'en dégrader les fondemens. Mais la différence entre le légiſlateur & l'architecte eſt ſi grande que la comparaiſon en devient une abſurdité. Il eſt impoſſible, tant que les goutieres ſubſiſtent, que les eaux de la pluye ne ſoient détournées des fondemens de la maiſon, au lieu que nous voyons continuellement les méchans braver les gibets, les ſupplices & tous les châtimens dont le légiſlateur les a menacés; c'eſt que l'ar-

chitecte dirige des êtres ſoumis à la néceſſité phyſique, & que le légiſlateur ne fait que propoſer des motifs à des êtres libres.

5°. Dans le ſyſtême de notre philoſophe, la ſociété a le droit de punir des actions qui lui ſont déſavantageuſes *de quelque ſource qu'elles partent.* Perſonne, dit-il, ne trouve injuſte qu'on prive les fous de la liberté, quoique leurs actions ne puiſſent être imputées qu'au dérangement de leur cerveau. Il eſt vrai : perſonne ne trouve injuſte qu'on lie ou qu'on enferme les fous ; mais tout le monde trouveroit également injuſte & inſenſé qu'on les punit pour le mal qu'ils font aux autres.

La punition n'eſt juſte qu'autant que les vrais intérêts de la ſociété la rendent néceſſaire. Un fou n'eſt point capable de ſe déterminer ſur les motifs que la loi lui préſente, parce qu'il n'eſt pas maître de lui-même, & que la raiſon ne l'éclaire point dans ſes actions ; les peines infligées à un fou n'engagent ni lui ni d'autres fous à devenir raiſonnables & ſages, parce que ce changement

ne dépend point de leur volonté ; un fou châtié n'empêche pas non plus les gens raisonnables de devenir fous, parce que c'est un état involontaire. Il n'y a donc ni loi, ni punition pour les fous. Ce n'est donc point pour les punir qu'on les prive de leur liberté ; c'est simplement pour les mettre hors d'état de nuire. On enferme une bête féroce pour se garantir contre elle, mais elle ne porte pas des chaînes en punition de ce que la nature lui a rendu la férocité nécessaire.

Suivant le fatalisme, tous les hommes sont des fous, parce qu'ils sont tous les instrumens passifs de leur cerveau, qui n'est lui-même que le jouet d'une infinité de causes physiques. Quelques-uns de ces fous sont portés par leur organisation à faire des loix, d'autres sont poussés par une fatalité nécessaire à les respecter, d'autres enfin sont constitués de maniere à repousser nécessairement tous les motifs que la loi leur présente. L'auteur veut que nous regardions ces derniers comme des insensés, des frénétiques, des êtres mal organisés,

que la ſociété doit punir comme peu faits à concourir aux vues de l'aſſociation. Mais les motifs de la loi ſont-ils capables de changer une organiſation mal arrangée, & les exemples de ſcélérats punis engageront-ils la mauvaiſe organiſation à s'arranger convenablement aux vues de la ſociété? Non ſans doute, le légiſlateur fataliſte eſt donc un inſenſé qui fait des efforts pour arrêter la marche éternelle & néceſſaire de la nature, & l'exécuteur des loix eſt un frénétique qui, pour engager la mer à être calme, fait fouetter quelques-unes de ſes vagues.

Il ne ſuffit point de nous dire que les punitions ſont auſſi néceſſaires que les crimes. Il faut y ajouter, que les punitions ſont néceſſairement déraiſonnables & inutiles, & que, dans le fataliſme, il ne peut être queſtion ni de juſtice ni d'injuſtice.

4°. Je laiſſe de côté les exclamations de l'auteur ſur l'injuſtice d'une ſociété qui punit des crimes qu'elle a négligé de prévenir, ou qui ne proportionne point les peines aux délits. Tout cela,

je le répete, eſt déplacé dans le ſyſtême du fataliſte. Il fait l'inutile métier de Theſée, qui, ſuivant Virgile, eſt forcé par le deſtin à prêcher aux damnés & à leur crier ſans ceſſe: *apprenez à être juſtes* (*). A quoi ſervent des exhortations, dans une ſociété où perſonne n'eſt le maître d'en faire uſage?

Un Beccaria, qui s'éleve contre les uſages barbares des tribunaux, contre l'atrocité froide des légiſlateurs & des juges, contre les tourmens inutilement prodigués, & contre l'indolence cruelle des puiſſans, ne peut manquer d'exciter, comme il le ſouhaite, dans toute ame bien née, ce doux frémiſſement par lequel les cœurs ſenſibles répondent à la voix du défenſeur de l'humanité. Il ne nous repréſente point les abus comme néceſſaires; il eſt convaincu, & il tâche de convaincre les autres, que les remedes ſont entre nos mains, & qu'il dépend de nous de les mettre en uſage. Mais

(*) — Sedet alternumque ſedebit
Infelix Theſeus Phlegyaſque miſerrimus, omnes
Admonet & magna teſtatur voce per umbras:
Diſcite juſtitiam. — *Æneid. VI.*

quelle

quelle attention mérite un philoſophe qui, après nous avoir dégradé au deſſous de l'humanité, dit aux légiſlateurs & aux juges: " Ce n'eſt point pour arracher de „ vos mains les victimes de votre cruau- „ té & de votre ignorance, que je me „ récrie ſur les maux que vous faites „ au genre-humain. Vous êtes des „ monſtres, mais vous l'êtes néceſſaire- „ ment & ſans votre faute. Je ſuis con- „ vaincu de l'impoſſibilité d'une réfor- „ me; mais la même néceſſité irréſiſ- „ tible qui vous pouſſe à l'injuſtice, me „ force à vous invectiver. „

Au reſte, ce n'eſt certainement point à notre auteur à critiquer nos loix & nos tribunaux, puiſque ſes propres principes meneroient préciſément à un point d'injuſtice & de cruauté qu'aucun ſiecle, qu'aucune nation n'a jamais vu exercer. Le ſyſtême de la nature autoriſe la ſociété à regarder comme crime puniſſable toute action nuiſible, *de quelque ſource qu'elle ſoit partie*. Les fous, les ſimples, les malades, les vicieux, les méchans y ſont compris dans la même

classe. Il n'y a plus de différence entre les actions volontaires & involontaires; l'intention ne fait rien à la moralité du fait, enfin toutes les circonstances qui ordinairement excusent ou absolvent un malfaiteur devant les tribunaux les plus rigides, n'entrent point en ligne de compte.

7°. Le système du fatalisme, dit l'auteur, ne tend point à nous enhardir au crime, parce que, si nous sommes vicieux, nous le sommes par tempérament, quelles que soient nos spéculations. Il compare les actions des vicieux avec les orages, les vents, les tempêtes, les maladies, les pestes & la mort, & il prétend qu'elles sont aussi nécessaires & aussi prédéterminées par des causes physiques, que ces phénomenes de la nature. L'aiman n'attire le fer ni plus ni moins, soit qu'on attribue son action aux tourbillons d'une matiere subtile avec Descartes, ou qu'on l'explique par une force inhérente avec les Neutoniens. Il en est de même, suivant notre philosophe, par rapport à nos actions; elles sont indépendantes de toute spéculation.

Embraſſez tel ſyſtême de morale que vous voudrez, vous n'en ſerez ni plus ni moins ce que la nature a voulu que vous fuſſiez.

Il eſt vrai que d'après de telles idées, aucun ſyſtême ne ſauroit être dangereux ; mais il s'enſuit auſſi que celui de notre auteur eſt inconſéquent & déraiſonnable au ſuprême degré. Si le fataliſme ne ſauroit être nuiſible aux hommes parce qu'ils agiſſent ſuivant les impulſions de leur tempérament ſans que les ſpéculations y entrent pour rien, il eſt évident que, par la même raiſon, ce ſyſtême ne ſauroit non plus leur être utile, cependant l'auteur, par une contradiction des plus ſingulieres, nous dit au commencement de ce chapitre, que l'utilité eſt la pierre de touche de tous les ſyſtêmes, qu'elle eſt la meſure de l'eſtime & de l'amour que nous devons à la vérité même, & que c'eſt d'après cette regle qu'on doit juger du prix de tout ſon ouvrage. Il s'engage enſuite à nous montrer les avantages que nous pourrions retirer du dogme de la fatalité, & lorſqu'il

s'agit de remplir ſa promeſſe, il nous dit froidement que notre conduite eſt indépendante de toute ſpéculation, & que par conſequent aucun ſyſtême ne pouvant changer notre organiſation, ne ſauroit nous être ni avantageux ni nuiſible. Remarquez que c'eſt le même philoſophe qui prétend ſans ceſſe que les ſpéculations religieuſes rendent les hommes abjects, puſillanimes, barbares, intolérans, orgueilleux, &c. que nos erreurs nous empêchent d'agir conformément à nos vrais intérêts, enfin que ce qu'il nomme nos préjugés eſt la ſource de preſque tous les malheurs du genre humain.

Voilà en raccourci cette maniere d'argumenter : " Tout ſyſtême différent du „ mien eſt nuiſible, le mien ne l'eſt „ point parce qu'aucun ſyſtême ne ſau- „ roit l'être. Si un ſyſtême pouvoit en- „ hardir les hommes au crime, ce ſe- „ roit peut-être celui du fataliſte; „ mais ne craignez rien; les tempéra- „ mens ſont faits par la nature, un „ ſyſtême n'y changera pas la moindre „ choſe. Chacun eſt néceſſairement ce

„ qu'il eſt. Il n'y a point de crime ,
„ point d'horreur, qui ne faſſe une piece
„ eſſentielle de la nature. Les autres
„ ſyſtêmes détournent les hommes de
„ la vertu, le mien ne produit point
„ cet effet, parce que la théorie n'a
„ point d'influence ſur la pratique. Si
„ un ſyſtême pouvoit modifier la con-
„ duite des hommes, celui du fataliſme
„ les rendroit tranquilles, réſignés aux
„ décrets du ſort, indulgens, humbles,
„ compatiſſans ; mais il faut dire en
„ même tems que le fataliſme n'enga-
„ gera perſonne à aucune de ces vertus,
„ parce que les vertus des hommes ſont
„ indépendantes de leurs ſpéculations.

8°. Sans doute que les ſpéculations des hommes modifient leur conduite, & nous avons vu au chapitre précédent que l'auteur lui-même ſoumet la volonté à l'entendement. Il n'eſt pas douteux non plus, que le fataliſme ne ſoit plein des conſéquences les plus affreuſes. La ſeule conſidération qui le rend moins dangereux à mes yeux, eſt qu'il répugne diamétralement à un ſentiment intime de tous les hommes, & que par con-

uent il n'y a aucune apparence de le
oir regner parmi eux. Les contradic-
ons perpétuelles de l'auteur prouvent
ſez qu'il n'y croit pas lui-même, &

Qu'il mentoit à ſon cœur en voulant expliquer
Ce dogme abſurde à croire, abſurde à pratiquer.
VOLT.

peut accommoder pour quelques mo-
ens les ames déchirées par la con-
ience de leur mauvaiſes actions. Pour-
oi rougir d'une action, ſe dira le ſcé-
rat, qu'il a été auſſi peu dans mon
ouvoir de ne point faire que de bou-
verſer l'ordre de l'univers ? Se repro-
e-t-on d'avoir écraſé un enfant en
mbant malgré ſoi du haut d'une mai-
n ? Toutefois cette illuſion ne pourra
ere durer long-tems. Ce ſentiment
time qui nous fait diſtinguer ſi évi-
mment nos actions volontaires de
lles qui ne le ſont pas, eſt trop fort
ur que des ſophiſmes puiſſent l'étouf-
. Mais qu'un ſeul moment, où un
élérat ne voit rien de honteux dans le
e, eſt dangereux!

9°. L'épilogue du chapitre nous re-

commande avec beaucoup d'éloquence, une réſignation entiere aux décrets de la nature, en nous indiquant en même tems un excellent remede contre les rigueurs de la néceſſité. La mort, dit-il, eſt une porte que la nature laiſſe toujours ouverte pour ceux qui ſe trouvent trop malheureux. Nous voilà donc enfin les maîtres du moins d'une ſeule choſe, c'eſt de nous brûler la cervelle ou de nous couper la gorge, dès que la néceſſité nous paroîtra trop dure. Etrange alternative, entre une patience forcée & un déſeſpoir deſtructeur! mais cette liberté même qu'il nous laiſſe n'eſt point d'accord avec ſes propres principes. Un autre fataliſte plus ſenſé, ſi toutefois il eſt poſſible qu'il y en ait, ne peut que ſe moquer de toutes ſes exhortations.

Ne t'échauffe pas ſi inutilement, lui dira-t-il, nous ferons pourtant ce que la nature voudra. Tu veux que je me ſoumette de bonne grace à la néceſſité; mais as-tu donc oublié que mes ſentimens, que mes paſſions, que toute ma façon de penſer eſt le réſultat néceſſaire

de mon organisation & que quand je maudis mon sort c'est la nature elle-même qui maudit la nature. En me conseillant de puiser dans la nature des remedes contre les maux qu'elle me fait, tu ne sais ce que tu dis. C'est conseiller à la nature de chercher dans la nature des remedes contre les maux que la nature fait à la nature. A qui adresses-tu donc ces longues tirades de morale? Ce ne peut être à moi, foible roseau, qui nage dans l'océan de la nécessité, au gré des vagues & des vents; à moi qui ne puis qu'obéir aux impulsions physiques d'un tempérament que je ne me suis point donné. Si la nature veut que je sois raisonnable & sage, je le serai nécessairement & sans toi; veut-elle que je sois déraisonnable & vicieux, je le serai malgré toute ta morale. Avoue que tu es une machine singuliérement bâtie. Tu veux qu'on te pardonne tous tes travers, parce qu'ils sont une suite nécessaire de ta constitution, & tu te consumes à exhaler ta bile contre les opinions de ton semblable, qui sont également l'effet nécessaire de son organisation. Les hom-

mes n'auroient point de ſyſtême religieux s'il n'étoit point entré dans le plan de la nature qu'ils en euſſent; ainſi tout en voulant que nous regardions d'un œil tranquille les effets de la néceſſité, tu ne ſens point qu'en inſultant les hommes & leurs opinions, tu n'as fait que compoſer deux gros volumes d'injures contre cette même nature, dont nous devons tant reſpecter l'ordre & les décrets. Le dernier conſeil que tu me donne eſt auſſi inconſéquent que tous les autres. Tu veux que je me donne la mort quand la marche éternelle & immuable de la nature m'incommode trop. Tu me ſuppoſe donc libre, tu veux que je prenne le parti de me ſouſtraire à la néceſſité?

CHAPITRE XIII.

DE L'IMMORTALITE' DE L'AME, DU DOGME DE LA VIE FUTURE, DES CRAINTES DE LA MORT.

PRE'CIS. *L'ame n'étant qu'une modifi-*

cation du corps, il eſt complettement abſurde de prétendre qu'elle peut ſubſiſter & ſe conſerver après que le corps eſt détruit. Cependant, malgré les preuves les plus convaincantes de ſon identité avec le corps, on ſuppoſe qu'exempte de diſſolution, elle jouit du privilege ſpécial de ne point mourir. Rien de plus populaire, rien de plus univerſellement répandu que le dogme de l'immortalité de l'ame. N'en ſoyons point ſurpris. L'homme porté par ſa nature à deſirer une exiſtence ſans bornes, n'a pu de tout tems que recevoir avec empreſſement un ſyſtême ſi flatteur. Mais ce deſir univerſel de ſe conſerver à l'infini peut-il ſervir de preuve pour la réalité de nos eſpérances? L'ame dépend dans toutes ſes fonctions de l'arrangement & du mouvement des parties du corps, elle ne peut ſentir, penſer, vouloir & agir qu'à l'aide de ſes organes; il n'eſt donc pas douteux que la machine organique une fois détruite, l'ame ne le ſoit auſſi. — Ce dogme ne délivre point les hommes des craintes de la mort. Malgré la prétendue conviction où les plus religieux ſont

d'une éternité bienheureuſe, ils ne penſent jamais ſans frémir à la diſſolution néceſſaire de leurs corps. Deux cauſes contribuent ſur-tout à fortifier leurs alarmes, l'une eſt que la mort, ordinairement accompagnée de douleurs, leur arrache une exiſtence qu'ils connoiſſent & qu'ils chériſſent, l'autre eſt l'inquiétude ſur un avenir chimérique qu'ils n'ont jamais vû qu'au travers des nuages de l'incertitude. — Les craintes de la mort ſont de vaines illuſions qui diſparoiſſent auſſitôt qu'on enviſage cet événement ſous ſon vrai point de vue. La mort n'eſt que le ſommeil de la vie; ce ſommeil ne ſera jamais troublé par un ſonge déſagréable, ni ſuivi d'un réveil fâcheux. La raiſon nous raſſure contre les terreurs imaginaires de la non exiſtence; mais la ſuperſtition, loin de nous conſoler ſur la néceſſité de mourir, ſe plaît à nous montrer la mort ſous les traits les plus hideux. Elle rend les hommes lâches & puſillanimes en nous la repréſentant comme un moment redoutable qui nous livre aux rigueurs inouies d'un deſpote cruel, auquel l'homme même le plus vertueux

n'eſt jamais ſûr de plaire. On voudroit faire paſſer cet horrible ſyſtême pour la digue la plus forte qu'on puiſſe oppoſer aux déréglemens des hommes ; mais l'expérience prouve aſſez que toutes ces notions n'en impoſent point aux méchans, & qu'au contraire les principes de la religion ne font qu'augmenter dans bien des cas la perverſité naturelle de leurs cœurs. Encore les miniſtres de la religion fourniſſent-ils aux plus méchans des hommes des moyens de détourner la foudre, & de parvenir à la félicité éternelle. — Le dogme inſenſé d'une vie future & celui d'un juge qui peut à chaque inſtant nous prendre au dépourvu, empêche les hommes de s'occuper de leur vrai bonheur, & de ſonger à perfectionner leurs inſtitutions, leurs loix & leur morale. Comment ſonger à ſe rendre heureux dans une terre qui n'eſt que le veſtibule d'un royaume éternel & qui peut s'écrouler à tout moment. — On ne peut pas diſconvenir, que le dogme de l'immortalité de l'ame n'ait été d'une très-grande utilité aux légiſlateurs & aux prêtres ; mais on n'a qu'à conſulter

l'expérience journalière pour voir que cette croyance n'eſt point un frein aſſez puiſſant pour réprimer les paſſions des hommes. Il eſt en effet de ces ames timorées, ſur leſquelles les frayeurs d'une autre vie font une impreſſion profonde ; mais celles-ci ſeroient déjà retenues du vice par leur propre nature, ſans les terreurs que la religion leur montre. Il n'eſt point de ſpéculation capable de réprimer celui qui brave l'opinion publique, qui mépriſe la loi & qui eſt ſourd au cri de ſa conſcience.

REMARQUES. 1°. Je me flatte d'avoir prouvé que l'ame n'eſt point une modification du corps, & que la faculté de penſer eſt en contradiction avec toutes les qualités de la matiere, qui ſont venues à notre connoiſſance. Si je ne ſuis pas parvenu à en convaincre tous mes lecteurs, je crois au moins leur avoir démontré que les argumens de mon auteur ne prouvent point le contraire.

Les conſéquences qu'il tire de ſon principe contre l'immortalité ſont donc gratuites. Il me ſemble même qu'elles

n'en découlent point néceſſairement, c'eſt-à-dire que le matérialiſte n'eſt pas en droit de rejetter l'immortalité de l'ame, même comme matérialiſte.

Les phyſiciens modernes ont rendu très-probable, on pourroit même peut-être dire qu'ils ont démontré, que le germe de l'animal préexiſte à la fécondation, & notre philoſophe, parmi cette foule d'opinions incompatibles qu'il a adoptées dans le cours de ſon ouvrage, n'a pas laiſſé d'admettre auſſi celle des germes préexiſtans (*), quoique peu auparavant il ſe fut déclaré pour la génération équivoque. Chaque germe, ſuivant cette hypotheſe, eſt auſſi ancien que le monde; ſe trouve-t-il placé dans une matrice qui lui convienne & irrité par la liqueur fécondante du mâle, il ſe developpe, des matieres étrangeres entrent dans le tiſſu de ſes organes, s'y incorporent & les dilatent en tout ſens. Le germe gonflé juſqu'à un certain point, & parvenu à ſa maturité ſe dégage de ſa matrice, ſort au grand jour, & joue pendant un certain tems le role

(*) *Ch. III. p. 34. & ſuiv.*

d'un animal visible. La mort le fait rentrer dans son état primitif, & les matieres étrangeres qu'il s'étoit appropriées vont nourrir d'autres germes, qui subiront à leur tour le même sort que le premier.

Je ne donne point cette idée pour une vérité inconteſtable ; mais je n'y vois rien de contraire aux principes d'une bonne physique, & je crois qu'il seroit bien difficile de renverser le système de ces philosophes qui l'ont établi par un grand nombre d'observations & par des raisonnemens qui en découlent d'une maniere très-légitime.

Accordons donc au matérialiste que la faculté de penser est inhérente à notre organisation ; s'ensuivra-t-il que la mort est le terme de notre existence ? On peut concevoir l'homme impérissable, quand même on le suppose tout matériel. La mort, au lieu de détruire ses organes, ne fait que les soustraire à nos yeux, & ne lui ôte point la faculté de sentir & de penser. Peut-être que l'homme, rentré dans l'état de germes, n'exerce plus ces facultés, & qu'elles

s'endorment à meſure que les organes s'enveloppent; peut-être que le germe, après avoir erré quelque tems dans la nature, trouvant de nouveau une matrice convenable, ſe dilate de nouveau, & retourne de cette maniere, je ne ſais combien de fois, ſur la ſcene des êtres vivans; peut-être auſſi que le germe, après s'être développé pour la premiere fois dans une matrice, conſervera ſans fin la même perſonnalité, c. à d. qu'il aura toujours la conſcience de ce qu'il eſt & de ce qu'il a été. Le matérialiſte ne ſauroit prouver l'impoſſibilité d'aucun de ces cas.

L'homme, quand même il ne ſeroit que matiere, pourroit donc être indeſtructible par les forces de la nature, & ſa faculté de penſer pourroit ſe conſerver ſans fin. La mort n'eſt que le paſſage d'un état à l'autre, & ſi le matérialiſte me ſoutient qu'au lieu d'être une transformation, elle eſt une décompoſition totale de mon être, j'ai le droit de ne l'en croire que ſur de bonnes preuves. L'auteur n'en allegue aucune. Il

ſuppoſe

ſuppoſe donc gratuitèment que la mort déſorganiſe l'homme, & par conſéquent toute ſa preuve de notre mortalité ne repoſe ſur aucun fondement.

Je ne ſaurois adopter le matérialiſme, non parce qu'il me paroît dangereux, mais parce qu'il répugne aux principes les plus clairs de ma raiſon, ou parce qu'il eſt impoſſible que je me refuſe à l'évidence ; mais je ſuis aſſez ſincere pour avouer que je ne vois point de liaiſon néceſſaire entre l'immatérialité de mon ame & ſon immortalité. Pour prouver cette derniere, il ne ſuffit point de montrer que l'ame, en qualité de ſubſtance indiviſible, eſt à l'abri de toute décompoſition. La mort d'un être penſant conſiſte dans la privation d'idées. Je ne ſais point ſi mon ame en a eu avant ma naiſſance, j'ignore ſi elle en a quand je dors profondément, & je ne connois pas aſſez la nature d'une ſubſtance ſimple, pour pouvoir en conclure d'une maniere ſatisfaiſante qu'après la mort mon ame ſe ſouviendra de ſon état antérieur & qu'elle continuera

d'exercer ſes facultés. Peut-être que dès le dernier moment de cette vie, elle eſt replongée dans une inſenſibilité éternelle, peut-être qu'elle va habiter d'autres corps, peut-être qu'elle reſte attachée à ſon germe impériſſable, peut-être qu'elle y penſe, peut-être qu'elle y dort, ou à jamais, ou pour un certain tems, peut-être auſſi que ſes ſentimens & ſes connoiſſances ſe conſervent & ſe perfectionnent lorſqu'elle eſt débarraſſée de ſon enveloppe matérielle. La ſeule conviction que mon ame eſt indiviſible, ne m'éclaire pas aſſez ſur ces différens cas, & je ne me fais aucune peine d'avouer qu'elle me laiſſe dans une incertitude parfaite ſur le ſort futur de mon être.

Si l'eſpérance de l'immortalité ne ſe fondoit que ſur ce que nous ſavons de la nature de l'ame, elle ne pourroit être que bien foible. Les ſpéculations de métaphyſique ſurpaſſent la portée de la plus grande partie du genre humain, & le philoſophe même, qui les a bien méditées, y rencontre trop de difficultés & trop de points problématiques, pour

ſe repoſer avec une confiance entiere ſur toutes les conſéquences qui paroiſſent en découler.

Tout le monde connoît les preuves de notre immortalité, fondées ſur l'exiſtence & les attributs de l'être ſuprême. Je ne puis point m'en ſervir ici contre un philoſophe qui en nie les principes. Il me ſuffit de montrer que ſes objections ne prouvent point que l'homme meurt réellement.

2°. Il avoue qu'il n'y a rien de plus populaire, rien de plus univerſellement répandu que l'attente d'une autre vie, & il tâche de nous expliquer ce phénomene par l'eſſence néceſſaire de l'homme. La nature, dit-il, nous a imprimé le déſir d'exiſter toujours; mais la raiſon nous montre que l'eſpérance de voir ce déſir rempli eſt une illuſion.

Il eſt vrai, rien n'empêche l'athée, qui regarde l'homme comme l'effet d'une combinaiſon fatale, de croire qu'il eſt de ſon eſſence de renfermer en lui des ſentimens trompeurs, des déſirs invincibles, que la nature lui a inſpirés ſans pouvoir ou ſans vouloir les réaliſer.

Son ſyſtême ne ſauroit rendre raiſon de rien; *ce qui eſt, eſt*, voilà l'explication de tout, voilà le pivot ſur lequel ſe tourne toute ſa philoſophie, mais il ne devroit point s'étonner que le théiſte, perſuadé qu'il eſt l'ouvrage d'une divinité bonne & ſage, ne ſauroit croire que l'auteur de ſon exiſtence lui ait rendu eſſentiel un deſir chimérique de l'immortalité. Le cri de la nature eſt pour lui la voix du créateur, & ſes penchans eſſentiels lui font préſumer ſa deſtination.

L'auteur cite à cette occaſion un paſſage de Cicéron ſur l'univerſalité de la croyance d'une vie à venir. *La nature elle-même*, dit l'orateur romain, *nous raſſure tacitement ſur notre immortalité; je ne ſais d'où cela vient, mais je trouve qu'un preſſentiment d'une vie à venir eſt inhérent à l'ame de l'homme. Nous nous croyons immortels d'après le conſentement de toutes les nations.* Notre philoſophe n'auroit point dû ſauter dans cette citation les mots ſuivans, qui ſont très-vrais, & qui préſentent le ſyſtême athée d'un côté fort déſavantageux. *Ce preſſentiment,*

dit Cicéron, *cette idée de l'immortalité exiſte, & paroît avec le plus d'éclat dans les plus grands génies & dans les ames les plus élevées.* (*) En effet, un homme qui ne croit être fait que pour la courte durée de cette vie, ne ſauroit jamais s'élever à quelque choſe de grand & de noble. Renfermant ſes vues dans les bornes étroites de ſon exiſtence, comment peut-on s'attendre à le voir ſacrifier au bien public ſes intérêts particuliers, ſon repos, & même ſa vie? La baſſeſſe d'ame eſt à la fois la cauſe & l'effet de ſon ſyſtême. Il ſouhaite d'être anéanti, parce qu'il n'a point le courage d'être immortel, & il ne ſe croit obligé à rien de grand, parce que le rang dans lequel ſes principes le mettent, ne l'exige pas & le déſapprouve même.

(*) Maximum vero argumentum eſt, naturam ipſam de immortalitate animorum tacitam judicare. —— Neſcio quomodo inhæret in mentibus quaſi ſeculorum quoddam augurium futurorum, idque in maximis ingeniis altiſſimisque animis & exiſtit maxime & apparet facillime. Permanere animos arbitramur conſenſu nationum omnium. *Tuſcul. Quæſt.* L. 1.

3°. On reconnoît *que l'hypothèse de notre immortalité eſt conforme à nos vœux, & que l'homme en eſt naturellement flatté.* Pourquoi donc vouloir arracher à l'humanité ſes plus douces eſpérances? Pourquoi détruire le reſſort de nos plus belles actions? Pourquoi ravir au malheureux l'unique conſolation qui le fortifie & le remplit de joie au milieu des afflictions? Pourquoi décourager & réduire au déſeſpoir la vertu diſgraciée, bannie & perſécutée? Philoſophe barbare! Laiſſez-nous donc une illuſion que nous chériſſons. Par quel motif préſentez-vous à l'homme de bien un ſyſtême deſtructeur de ſes eſpérances & de ſes ſoulagemens, un ſyſtême qu'il ne peut croire qu'avec effroi, & qu'il ne peut rejetter qu'avec indignation. Mais vous n'écrivez point pour lui. Vous voulez guérir le genre-humain des craintes de l'avenir? Il n'y a que les ſcélérats qui en ſoient tourmentés. C'eſt donc pour les enhardir au crime, c'eſt pour étouffer leurs remords, c'eſt pour leur livrer l'homme de bien que vous travaillez? Triſte occupation! Le ſcé-

lérat mérite-t-il donc les ſecours de la philoſophie ?

4°. Il eſt faux & contraire à l'expérience, que la croyance d'une vie à venir ne ſoit point propre à diminuer l'averſion naturelle pour la mort. On ſait au contraire que ce dogme mal entendu, eſt capable de ſurmonter même entiérement l'amour de cette vie, & que, par cette raiſon, il devient très-nuiſible, ſi la religion ne le lie étroitement avec les principes & les intérêts de la ſociété. Les diſciples de Foë, fermement perſuadés d'une vie bienheureuſe qui les attend au de-là du tombeau, ſe tuent par milliers, & tout le monde ſait combien cette même croyance rend le ſuicide fréquent au Japon, à Macaſſar & dans pluſieurs autres endroits de la terre (*). Mr. de Monteſquieu, après avoir remarqué que le dogme de l'immortalité peut avoir de mauvaiſes conſéquences, montre que la religion chrétienne ne ſe contente pas de propoſer ce dogme, mais qu'elle le dirige admirablement au bien de la ſociété.

(*) De l'eſprit de loix, L. XXIV. ch. 19.

L'auteur prétend que la conviction où ſont les hommes les plus religieux d'une éternité bienheureuſe, ne les empêche pas de craindre & de frémir, lorſqu'ils penſent à la diſſolution néceſſaire de leurs corps. La tranquillité avec laquelle l'homme de bien attend la fin de ſes jours, la joie qui l'anime, même dans l'agonie, dépoſent journellement contre une accuſation auſſi peu fondée.

Une rétorſion, il eſt vrai, ne fait pas un bon argument. Mais je pourrois dire avec beaucoup plus de raiſon, que malgré la prétendue conviction où les athées les plus décidés ſont de leur anéantiſſement, cette idée ne les empêche pas de craindre la mort, de s'allarmer à ſon approche, & de s'y ſoumettre avec la plus grande puſillanimité. Il ne s'agit point de ce que diſent l'homme religieux & l'incrédule, tandis qu'ils ſe portent bien & qu'ils ſont diſtraits par les affaires, ou aveuglés par l'amour du ſyſtême. Ils bravent les frayeurs naturelles de la mort l'un comme l'autre, & ſe traitent réciproquement d'impoſteurs; la derniere ſcene

de leur vie peut ſeule décider de l'efficacité de leurs principes. Qu'on m'allegue un ſeul exemple d'un homme vraiment religieux, qui ſoit mort au déſeſpoir.

Au reſte, ſi le ſujet n'étoit pas trop ſérieux, je dirois que les conſolations par leſquelles l'auteur veut nous affermir contre les frayeurs de la mort, & la maniere dont il les déclame ſont vraiment comiques. " Ne vois-tu pas, dit-„ il à l'homme, ne vois-tu pas dans ces „ cometes excentriques qui viennent „ étonner tes regards, que les planetes „ elles-mêmes ſont ſujettes à la mort. „ Vis donc en paix, tant que la nature „ le permet, & meurs ſans effroi, ſi „ ton eſprit eſt éclairé par la raiſon. „ L'exemple d'abord eſt très-mal trouvé. Les cometes ſont des planetes tout auſſi vivantes que les autres, ou plutôt la vie & la mort d'un aſtre ſont des mots vuides de ſens. Mais n'y inſiſtons pas davantage. L'idée de ma deſtruction me fait friſſonner naturellement; la néceſſité de mourir me révolte, & pour me tranquilliſer, on me prouve par l'aſtro-

nomie que la mort eſt néceſſaire. Je dois attendre mon anéantiſſement avec ſérénité, je dois quitter de ſang froid tous mes plaiſirs, & pourquoi ? Parce que les planetes même, qui ont infiniment plus de maſſe & de volume que moi, ne vivent pas éternellement. On prouveroit de la même maniere, qu'il n'y a abſolument rien de révoltant dans l'opinion que les méchans, plongés après leur mort dans des mers de ſouffre & de bitume, ſe roulent dans des tourbillons de flammes, ſans en être conſumés. „ Ne vois-tu pas, dira un capucin „ aſtronome, à l'auteur du ſyſtême de „ la nature, ne vois-tu pas que ces co„ metes excentriques qui viennent „ étonner tes regards, & qui jadis ont „ vécu en planetes, ſont plongées dans „ les ardeurs les plus violentes du ſoleil, „ & que leurs queues ne ſont que des „ torrens de feu qui ſortent de leurs „ entrailles. Foible mortel ! tu ne veux „ point être condamné au feu, l'idée „ de l'enfer te révolte. Apprends pour „ te conſoler, que la comete de l'an„ née 1680 éprouva, ſuivant les cal-

„ culs de Newton, une chaleur deux
„ mille fois plus grande que celle d'un
„ fer rouge? Vis donc en paix, tant que
„ la nature le permet, meurs sans
„ effroi, & va gayement faire retentir
„ les voutes infernales de tes gémisse-
„ mens, si ton esprit est éclairé par la
„ raison. „

5°. Le Dieu que j'adore avec tous les gens de bien n'est point un despote impitoyable, qui se vengera de mes infirmités, des erreurs de mon esprit & de mes fautes involontaires, ce n'est point un tyran qui ne demande qu'à punir, & auquel l'homme vertueux n'est jamais sûr de plaire. Je ne vois en lui qu'un pere tendre, qui m'aime, & qui veut que par mes vertus je me rende capable de goûter le bonheur qu'il me destine. Est-ce la faute de la religion, si des hommes durs, violens, mélancoliques nous représentent l'être suprême comme un despote colere & farouche, qui immole à ses caprices la plus grande partie de la race humaine, qui trouve sa gloire dans les tourmens de ses créatures, & qui n'a exempté de

TAYLOR INST. OXFORD

ce déplorable ſort qu'un petit nombre d'élus privilégiés? Le religion déſavoue avec horreur de tels partiſans, elle qui nous peint la divinité ſous des traits plus doux & plus aimables. Il eſt vrai, elle m'annonce un Dieu terrible aux méchans. Mais voulez-vous une religion où l'homme de bien & le ſcélérat ſoient également chers à la divinité, où le méchant n'ait rien à craindre d'elle, où il puiſſe braver impunément toutes les loix, & commettre ſans crainte les crimes les plus atroces, pourvû qu'il ait aſſez d'adreſſe pour ſe ſouſtraire aux châtimens temporels? Une telle religion porteroit les marques les plus ſûres de la fauſſeté, elle feroit le malheur du genre-humain; il vaudroit mille fois mieux n'en avoir aucune.

6°. Quand l'auteur prétend que la croyance d'une vie à venir influe peu ou point ſur la conduite des hommes, il parle contre tous les faits, & nous verrons bientôt qu'il ſe contredira lui-même. Il eſt vrai qu'il ſe trouve un grand nombre de ſcélérats, ſur leſquels

les motifs religieux n'agiſſent que foiblement ou point du tout ; mais que s'enſuit-il ? " Dire que la religion n'eſt „ pas un motif réprimant, parce qu'elle „ ne réprime pas toujours, c'eſt dire „ que les loix civiles ne ſont pas un „ motif réprimant non plus. „ (*)

Un auteur, qui, pour extirper le fanatiſme & la ſuperſtition, prêche l'athéiſme, n'eſt pas plus ſage qu'un homme qui voudroit qu'on abolit toutes les loix civiles, parce que beaucoup de gens ne les obſervent pas. Je déteſte le fanatiſme, je connois toutes ſes horreurs, & je regarde chaque philoſophe qui travaille à ſa ruine comme un bienfaiteur du genre-humain. Je ſais que les hommes n'ont jamais été plus ambitieux, plus avides, plus fourbes, plus cruels, plus ſéditieux, que quand ils ſe ſont perſuadés que la religion leur permettoit ou leur ordonnoit de l'être. J'ai vu que dans tous les pays & dans tous les tems, la ſuperſtition a fait commettre des forfaits ſans nombre, & que ſes miniſtres ont exercé

(*) De l'eſprit des loix, L. XXIV. ch. 2.

le plus cruel despotisme sur l'esprit & les actions du peuple. Que le philosophe, que l'ami de l'humanité s'arme donc contre ce monstre cruel, qu'il lui porte des coups redoublés, qu'il arrache le bandeau des yeux de ses esclaves, qu'il produise au grand jour les fourberies de ceux qui trouvent leur intérêt dans les erreurs du peuple, qu'il s'éleve contre des dogmes absurdes, contre les cérémonies bizarres & inutiles, contre l'intolérance, contre les préceptes d'une morale arbitraire qui rend les hommes abjects, pusillanimes, ou inutiles à la société, enfin contre tout ce qui est contraire à la nature & à la raison. Par là, au lieu de nuire à la religion, il lui rendra les plus grands services. Il sappera par les fondemens le système religieux des fanatiques & des fripons; la religion des gens de bien, au lieu de s'en ressentir, triomphera de la superstition qui de tout tems a été sa plus cruelle ennemie.

Notre auteur prend une route tout opposée. Il ne fait d'abord aucune distinction entre la religion, le fanatisme

& l'idolâtrie. C'eſt préciſement le procédé d'un homme qui nommeroit la philoſophie un amas d'inepties, parce qu'en effet il n'eſt point d'abſurdité qui n'ait été défendue par quelque philoſophe. Tous les maux que la ſuperſtition a fait & fait encore au genre humain, ſont enſuite mis ſur le compte de la religion, c'eſt-à-dire ſur le compte de la croyance d'un être ſuprême, ami & rémunérateur de l'homme vertueux, ennemi & juge des méchans. Les biens ſans nombre que la religion répand ſur l'humanité & que tout homme impartial ne peut s'empêcher de reconnoître, ne ſont comptés pour rien. En conſéquence de ces principes, il ſe croit autoriſé à fouler aux pieds tout ce qu'il y a de ſacré & de reſpectable; il ne craint pas de détruire les craintes des méchans & les eſpérances de l'homme vertueux, il ôte aux riches & aux puiſſans le ſeul frein capable de retenir leurs paſſions, il arrache la ſeule conſolation des malheureux. Ce procédé eſt-il philoſophique? eſt-il raiſonnable?

7°. " A l'égard des incrédules, dit

„ l'auteur, il peut y avoir ſans doute
„ des méchans parmi eux, comme par-
„ mi les plus crédules; mais l'incrédu-
„ lité ne ſuppoſe pas plus la méchan-
„ ceté que la crédulité ne ſuppoſe la
„ vertu. „

L'athéiſme ne ſuppoſe pas toujours une ame vicieuſe, je l'avoue. Un cœur ſenſible, ſoulevé par les uſurpations déteſtables du fanatiſme, une imagination fougueuſe, frappée des horreurs que de tout tems on a ſu couvrir du manteau de la religion, un eſprit aſſez éclairé pour appercevoir des abus & des erreurs dans des ſyſtêmes accrédités; mais trop peu juſte pour diſcerner le vrai du faux, trop peu inſtruit, trop impatient, voilà ce qui peut ſouvent faire tomber dans l'irréligion un homme ſuperſtitieux. Un tel athée n'eſt pas néceſſairement vicieux, on le nomme *athée de ſpéculation*, *athée de cabinet*. S'il n'a pas la fureur de prêcher au peuple, il eſt ſans doute préférable à un fanatique turbulent & ſanguinaire.

Mais combien n'y a-t-il pas de ces hommes mépriſables qui ne ſe révoltent

tent contre la religion que parce que ſes principes les gênent dans leurs paſſions. Quelle différence entre l'athée de cabinet & entre un prince athée, entre les impies de cour, des armées, du grand monde & ceux du bas peuple! Le vulgaire n'eſt point diſpoſé ni capable d'entrer dans des raiſonnemens ſuivis, dans des recherches philoſophiques. L'idée d'un Etre ſuprême, témoin & juge de ſes actions, le fait trembler & l'arrête quelquefois dans l'exécution de ſes projets criminels; l'idée de la mort & d'une vie à venir rempliſſent de tems en tems ſon cœur d'amertume, de remords & de crainte; il voudroit s'affranchir totalement des entraves de la religion, mais ce qu'il nomme les préjugés de l'enfance le retient. Il n'auroit pas le courage de ſe décider entiérement pour l'athéiſme; c'eſt pour l'aider, pour le raſſurer que travaille l'athée de cabinet; ſans y ſonger peut-être, mais il n'en eſt pas moins vrai qu'en employant ſes talens d'une maniere ſi déplorable, il devient un des plus grands fléaux de l'humanité.

Je ne décide point ici juſqu'où peuvent aller les vertus ſociales de l'athée philoſophe. Il me ſemble que le citoyen de Geneve le caractériſe très-bien. „ L'irréligion, dit-il, attache à la vie, „ efféminé, avilit les ames, concentre „ toutes les paſſions dans la baſſeſſe de „ l'intérêt particulier. Si l'athéiſme ne „ fait pas verſer le ſang des hommes, c'eſt moins pour l'amour de la „ paix que par indifférence du bien. „ Les athées de ſpéculation ſont en petit nombre; ils ſont ſouvent d'un tempérament naturellement doux; peut-être que ſans faire du bien à la ſociété ils ne lui feroient pas beaucoup de mal, s'ils ne répandoient point leurs principes. Mais qui peut nier que l'irréligion de ce grand nombre d'athées pratiques, dont je viens de parler, ne ſuppoſe la méchanceté du cœur. Ce ſont de ces bêtes ſauvages, dont parle M. de Monteſquieu; (*) elles mordent la chaine qui les empêche de ſe jetter ſur les paſſans. L'athée de ſpéculation, en leur ôtant cette chaine, en fait des ani-

(*) De l'eſprit des loix. L. XXIV. ch. 2.

maux terribles qui ne croyent sentir la liberté que lorsqu'ils déchirent & qu'ils dévorent.

Je conviens qu'il n'y a aucun crime qui ne se commette aussi parmi les théistes. Mais il y a ici une remarque essentielle à faire. Notre auteur ne voit parmi les hommes que la superstition & l'athéisme, tandis qu'il y a l'infini entre ces deux extrêmes. L'homme vraiment religieux aime une divinité qu'il reconnoit pour ennemie du désordre & du vice, & cet amour suppose nécessairement un bon cœur. L'homme religieux, qui a une crainte servile de l'Etre suprême, & qui blanchit d'écume le frein que lui impose sa croyance, est moins estimable que le premier. Après avoir cependant lutté pendant quelque tems avec la fougue de son tempérament, après avoir souvent exercé la vertu par crainte, il est probable qu'il se familiarisera enfin avec ses beautés & la pratiquera par goût & par choix. L'homme superstitieux qui se croit autorisé par la religion à nuire aux autres, qui croit pouvoir expier ses crimes

par des moyens faciles, & même par de nouveaux forfaits, voilà le théiſte redoutable pour la ſociété. Le fanatique eſt théiſte ; l'adorateur raiſonnable & éclairé l'eſt auſſi ; mais comment eſt-il poſſible de ranger dans la même claſſe des hommes qui ſe reſſemblent auſſi peu.

Je me réſerve à revenir ſur ce même ſujet, dans les remarques ſur le ſecond volume.

8°. C'eſt une contradiction ſinguliere de prétendre que le dogme de l'immortalité n'influe preſque point ſur la conduite du grand nombre, & de ſoutenir en même tems que les prêtres & les légiſlateurs ſe ſont ſervi avec beaucoup de ſuccès de ce même dogme pour porter les hommes à tout ce qu'ils ont voulu.

Si le dogme d'une vie future peut faire conſentir les hommes à gémir ſous la tyrannie religieuſe & politique, s'il peut les engager à languir patiemment dans l'infortune, à vivre dans l'indifférence ſur leur bien-être temporel, à renoncer à tous les plaiſirs de cette vie,

s'il eſt capable d'étouffer le cri de la nature & de réfréner les paſſions les plus fortes, enfin ſi les régions de l'avenir ont aidé le ſacerdoce à conquérir le monde, il faut certainement qu'il ſoit le mobile le plus puiſſant qu'on puiſſe appliquer au cœur humain.

Il eſt donc très-faux, ſuivant l'auteur lui-même, que la religion ſoit trop foible, pour influer conſidérablement ſur la conduite des hommes. On peut conclure des grands malheurs, dans leſquels ſon abus a plongé le genre humain, les grands avantages que doivent lui procurer ſes principes, lorſqu'ils ſont bien dirigés.

9°. Dans toutes les imputations dont l'auteur charge la religion en général, il n'y a peut-être rien qui ne puiſſe être objecté, du plus au moins, à un de ces ſyſtêmes religieux qui ont trouvé des ſectateurs depuis le commencement du monde juſqu'au dix-huitieme ſiecle. Mais la queſtion n'eſt pas de ſavoir ſi telle ou telle religion a eu des principes pernicieux pour la ſociété; il s'agiſſoit de prouver que la croyance

d'un Etre ſuprême, rémunérateur & vengeur, traîne néceſſairement à ſa ſuite les maux dont la ſuperſtition a infecté le genre humain. Au lieu de cette démonſtration, que perſonne n'a jamais donnée ni ne donnera, l'auteur déclame juſqu'à la fin du chapitre. On prouveroit par des argumens tout auſſi concluans, que les loix civiles ſont le plus grand malheur de la ſociété, & que tous les légiſlateurs ſont des impoſteurs & des tyrans. Il ne ſeroit pas difficile de faire, pour cet effet, une longue énumération des abus qu'on a fait de la puiſſance légiſlatrice, des maux dans leſquels des nations entieres ont été plongées par des loix injuſtes & inſenſées, des défauts qui ſubſiſtent, même parmi les nations les plus éclairées, dans la légiſlation & dans les tribunaux. Mais qui pouſſeroit l'extravagance aſſez loin pour en conclure que le genre humain ſeroit plus heureux ſans loix, & que l'anarchie eſt préférable à l'ordre d'un gouvernement bien réglé ? C'eſt ici qu'il faut faire l'application de cette excellente regle de logique, que les ar-

gumens qui prouvent trop ne prouvent rien.

10°. " Comment ſonger à ſe rendre „ heureux dans une terre qui n'eſt que „ le veſtibule d'un royaume éternel, & „ qui peut écrouler à tout moment? „

Il eſt ridicule de faire à la religion un crime de ce qu'elle dit à l'homme qu'il peut mourir à chaque inſtant. La mort de l'athée eſt-elle moins imprévue que celle de l'homme religieux? Comment ſonge-t-il donc à ſe rendre heureux dans une vie où la mort peut à chaque inſtant, *comme un voleur*, le prendre au dépourvu?

" Combien de perſonnes ſe diſent & „ meme ſe croyent retenues par les „ craintes d'une autre vie! mais ou elles „ nous trompent, ou elles s'en impoſent à elles-mêmes. „

Voilà un moyen bien facile de prouver tout ce qu'on veut. Un tel argument eſt même ſans réplique. Le voici en forme : Il y a parmi les théiſtes des méchans & des gens de bien; les premiers ne ſont point retenus par les craintes d'une autre vie; les derniers

ſont ou des impoſteurs ou des imbécilles qui ne connoiſſent pas les vrais motifs de leur propre conduite: donc le dogme de l'immortalité ne retient perſonne du vice & n'encourage perſonne à la vertu.

" La croyance d'une autre vie rend „ les hommes enthouſiaſtes, inutiles, „ lâches, atrabilaires, forcenés. „

Souvenez-vous que cette croyance, ſuivant l'aveu de l'auteur, eſt univerſellement répandue & qu'elle eſt, à peu de choſe près, la croyance du genre humain. Notre philoſophe ne voit donc dans toutes les hiſtoires, dans ſa patrie, dans toute la terre, que des enthouſiaſtes, des hommes inutiles, lâches, atrabilaires & forcenés?

CHAPITRE XIV.

L'EDUCATION, LA MORALE ET LES LOIX SUFFISENT POUR CONTENIR LES HOMMES : DU DESIR DE L'IMMORTALITE'. DU SUICIDE.

PRE'CIS. *Ce n'eſt pas dans la religion qu'il faut puiſer des motifs pour détourner l'homme du crime & pour le rendre vertueux.* L'éducation *ſeroit plus propre à remédier à nos égaremens en nous faiſant contracter des habitudes avantageuſes. La nature enſeignera à un homme bien élevé ce qu'il doit à lui-même, & la loi lui montrera ce qu'il doit à la ſociété. Le* gouvernement *récompenſera le citoyen utile & punira le méchant. Les hommes ne ſont par-tout ſi corrompus, que parce qu'ils ne ſont pas gouvernés conformément à leur nature, ni inſtruits de ſes loix néceſſaires. — Le* deſir de l'immortalité, *ou le deſir de vivre dans la mémoire des hommes, eſt un mobile puiſſant qui a de tout tems*

gion ne répriment pas tous les méchans. Ils n'en imposent pas à bien de princes injustes, négligens, débauchés; ils n'effrayent pas des courtisans avides & déréglés, tant de concussionaires, tant de femmes sans pudeur; ils n'arrêtent pas une foule de scélérats, de gens crapuleux & vicieux; ils ne convertissent pas même plusieurs d'entre ces prêtres dont la fonction est de promettre le bonheur le plus solide à l'homme vertueux, & d'annoncer au criminel les vengeances célestes.

D'après cette expérience, notre philosophe prétend qu'il y auroit beaucoup moins de désordres dans la société, que les mœurs seroient plus régulieres, si l'on ôtoit aux hommes les espérances & les craintes d'une autre vie, & si l'on se contentoit de puiser dans ce monde visible des motifs propres à les rendre vertueux.

Voilà un paradoxe singulier! " Il est
„ de fait que la religion ne réprime pas
„ tous les méchans, quoiqu'elle leur
„ propose tous les motifs qu'il est pos-
„ sible de puiser dans ce monde, &

„ quoiqu'elle y ajoute les promeſſes &
„ les menaces d'un monde à venir ;
„ donc il y auroit moins de méchans
„ ſi l'on diminuoit le nombre de ces
„ motifs, en banniſſant toute idée de
„ Dieu & proſcrivant la doctrine des
„ récompenſes & des peines. „ Le bon ſens ne dicte-t-il pas que les attraits de la vertu ſont en raiſon du nombre & de la certitude des avantages qu'elle procure, & n'eſt-il pas abſurde de dire qu'on auroit plus d'horreur pour le vice, ſi l'on avoit moins à redouter ſes ſuites funeſtes.

La religion m'ordonne les mêmes vertus que le ſyſtême de la nature me recommande. Ce dernier me promet pour récompenſe une ſatisfaction intérieure, la ſanté, l'amitié & l'eſtime des gens de bien ; la religion m'offre par deſſus, une félicité éternelle. Si donc la fougue des paſſions, le torrent de l'habitude, la contagion de l'exemple, le défaut d'attention, la force des circonſtances, ſont capables de contrebalancer tous ces motifs réunis, eſt-il raiſonnable de dire qu'une partie de ces

motifs en ſeroit plus difficilement vaincue ?

La religion & le ſyſtême de la nature s'accordent à me dire que ſouvent la vertu, loin de procurer dans ce monde le bonheur à ceux qui la pratiquent, les plonge dans l'infortune, & met des obſtacles continuels à leur félicité ; qu'on la voit preſque par-tout privée de récompenſes, qu'elle eſt haïe, perſécutée, forcée de gémir de l'ingratitude & de l'injuſtice des hommes (*). Mon philoſophe ne veut pas que cette perſpective affligeante me décourage dans ma carriere, il m'aſſure que l'homme de bien ne peut jamais être *complettement* malheureux, quoiqu'il ne parvienne pas à ce que le vulgaire nomme le bonheur. Il me dit que l'homme de bien au milieu des traverſes, des peines & des chagrins qui l'accablent, trouve en lui-même ſes conſolations, qu'il ſe reſpecte, qu'il ſent ſa propre dignité. La religion me dit tout cela auſſi ; mais non contente de me promettre des avantages, dont la plus grande

(*) Ch. XV.

partie du genre humain n'eſt pas capable de ſentir le prix, & qui en effet, ſans elle, n'ont aucun fondement, elle m'aſſure que les ſouffrances de l'homme vertueux ſeront couronnées de la récompenſe la plus glorieuſe. Eſt-ce donc la religion, eſt-ce le ſyſtême athée qui lie le plus fortement la vertu avec nos intérêts?

2°. L'auteur ne dit rien de nouveau en ſoutenant que l'éducation ſur-tout doit fournir les vrais moyens de remédier à nos égaremens. C'eſt elle, ſans doute, qui doit enſemencer nos cœurs, cultiver les germes qu'elle y a jettés, & faire contracter aux ames des habitudes avantageuſes pour l'individu & pour la ſociété. Mais la grande queſtion eſt de ſavoir comment il faut s'y prendre pour élever de bons citoyens & pour faire ſentir aux enfans le prix & les charmes de la vertu. Juſqu'ici l'on a cru que les principes religieux entroient eſſentiellement dans le plan d'une bonne éducation; l'auteur les en proſcrit, mais ſans nous dire préciſément de quelle maniere il veut qu'on

les remplace. Il s'exprime ordinairement d'une façon très-vague dans les endroits qui demanderoient la plus grande préciſion ; ici il ſe contente de nous renvoyer à ce qu'il a dit dans le cours de ſon ouvrage. Nous n'y avons trouvé juſqu'à préſent que des principes deſtructeurs de toute la morale, & de tous les motifs capables d'exciter l'homme à une vertu ſolide & éclairée.

Il n'eſt pas douteux que l'éducation ordinaire n'ait beaucoup de défauts, dont on montre les ſources dans preſque tous les traités ſur cette matiere, qui certainement eſt une des plus intéreſſante pour tout le genre humain. Mais aucun homme ſenſé ne s'eſt jamais aviſé de mettre ces défauts ſur le compte du dogme de l'immortalité de l'ame ; aucun philoſophe ne nous a tracé le plan d'une éducation athée, & aucune nation connue ne nous en a donné l'exemple.

" L'éducation formera des citoyens
„ à l'Etat ; les dépoſitaires du pouvoir
„ récompenſeront ceux qui procureront
„ des avantages à la patrie ; ils puniront
„ ceux

„ ceux qui lui ſeront nuiſibles ; ils
„ feront voir aux citoyens que les pro-
„ meſſes que l'éducation & la morale
„ leur font ne ſont point vaines. „

Fort bien. Mais ſi au contraire votre éleve, en quittant vos ſages leçons, & en entrant dans le monde, trouve que les dépoſitaires du pouvoir ne rendent point au mérite la juſtice qui lui eſt due ; qu'ils ne prodiguent communément leur eſtime & leurs bienfaits qu'à des ſujets indignes, qu'ils ne récompenſent que des qualités frivoles & nuiſibles, que penſera-t-il des promeſſes de votre éducation & de votre morale ? Ne verra-t-il pas la vertu mépriſée, le crime inſolemment audacieux, l'amour du bien public taxé de folie, la probité, la droiture, la fidélité conjugale, la bonté d'ame traitées de ridicules ? Pour rendre votre éleve vertueux, vous en avez puiſé tous les motifs dans ce monde viſible, & à peine le connoît-il que vous êtes démenti par tout ce qui l'environne.

Vous répondez à cela que, dans un *état bien conſtitué*, la vertu eſt par ſa nature le chemin du bien-être, & que l'inutilité ou le crime conduiſent immanquablement à l'infortune & au mépris. Mais vous ne ceſſez de nous dire que nos états ſont tous *mal conſtitués*, & ce qui eſt encore plus déſolant, qu'ils le ſont *néceſſairement*. Ainſi à moins que vous ne refondiez toute la race humaine, à moins que vous ne changiez les loix de la néceſſité, vous ne pouvez point promettre à votre éleve que ſa vertu ſera récompenſée dans ce monde. Quel autre motif lui propoſerez-vous donc ? Lui direz-vous que la vertu eſt ſa propre récompenſe ? Hélas ! c'eſt une ſpéculation beaucoup trop ſublime, non ſeulement pour des enfans, mais pour la plus grande partie du genre humain, une ſpéculation beaucoup trop foible pour réſiſter au torrent des paſſions, à la contagion du mauvais exemple, aux attraits réels & préſens du vice. " Sans l'eſpérance des biens à venir,

„ dit très-bien Bayle (*), on pourroit „ mettre la vertu & l'innocence au „ nombre des choſes ſur leſquelles „ Salomon a prononcé ſon arrêt dé- „ finitif, *vanité des vanités ; tout eſt* „ *vanité.* S'appuyer ſur ſon innocence „ ſeroit s'appuyer ſur le roſeau caſſé, „ qui perce la main de celui qui s'en „ veut ſervir. „

Si vous faites regarder à votre éleve la vertu comme une ſource infallible de bonheur temporel, comme une conduite qui doit tôt ou tard triompher de la méchanceté & de l'injuſtice, vous le trompez & vous l'expoſez à ſe plaindre un jour, comme Brutus, d'avoir été inutilement vertueux. *Malheureuſe vertu*, s'écria ce brave Romain, *que tu m'as trompé ! Je t'ai cru un être réel, je me ſuis attaché à ton char ; mais tu n'es qu'un vain nom & un phantôme, la proie & l'eſclave de la fortune.* Brutus raiſonne fort conſéquemment à ſon ſyſtême. Il n'avoit gagné au ſervice de la vertu que la triſte alternative ou de

(*) Dictionnaire, Art. *Brutus*, Rem. D.

ſe tuer ou de devenir l'eſclave d'un ſcélérat qui, par ſes crimes, parvint au faîte des grandeurs, & acquit le pouvoir d'aſſouvir impunément toutes ſes paſſions.

Vous dites qu'un gouvernement juſte, éclairé, vertueux, vigilant n'auroit pas beſoin de la religion pour gouverner des ſujets raiſonnables, inſtruits de leurs devoirs, ſoumis par intérêt à des loix équitables, capables de ſentir le bien qu'on veut leur faire. C'eſt avancer, que ſi tous les hommes, ceux qui gouvernent & ceux qui ſont gouvernés, étoient vertueux ſans religion, on n'auroit pas beſoin de la religion pour les exciter à la vertu. C'eſt préciſément ne rien dire.

Vous voulez que le gouvernement diſtingue & récompenſe toutes les bonnes actions, qu'il puniſſe tous les méchans, vous croyez que cela ſuffiroit pour contenir les hommes & pour ſe paſſer de la religion. Rien de plus chimérique. Il eſt d'abord impoſſible que le gouvernemeut récompenſe toutes les vertus, il l'eſt encore plus

qu'il en distingue les apparences de la réalité, & il ne l'est pas moins qu'il punisse toutes les mauvaises actions.

Vous déclamez, avec votre amertume ordinaire, contre les chefs des nations, & vous ne voyez sur la face de ce globe que des souverains injustes, incapables, amollis par le luxe, corrompus par la flatterie, dépravés par la licence & l'impunité, dépourvus de talens, de mœurs & de vertus. Supposons pour un moment que ce tableau soit vrai. Croyez-vous donc que les monstres que vous venez de peindre, deviendroient plus vertueux quand vous leur démontreriez qu'ils n'ont point au ciel de maître qui leur demandera un jour compte de leurs actions ? Si le monde, dit Voltaire, étoit gouverné par des athées, il vaudroit autant être sous l'empire immédiat de ces êtres infernaux qu'on nous peint acharnés contre leurs victimes.

Vous dites, " que l'état de société
" parmi nous est un état de guerre
" du souverain contre tous, & de

„ chacun des membres les uns contre „ les autres. " C'eſt préciſément-là le tableau d'une nation athée. La ſociété y auroit le droit d'exiger de chacun de ſes membres le ſacrifice de ſes intérêts particuliers & de ſa vie, auſſi ſouvent que le bien public ſembleroit le demander. Chaque membre de ſon côté auroit le droit de s'y refuſer, la vie ſur-tout étant naturellement le ſouverain bien d'un athée, toute ſa morale ne préſente pas un ſeul motif capable d'engager un homme raiſonnable à la ſacrifier pour un autre. Dès que mon exiſtence eſt bornée à cette vie, dès que je n'ai rien à craindre ni à eſpérer dans une autre, lequel doit m'importer le plus, le bonheur des autres aux dépens du mien, ou mon bonheur aux dépens des autres? Un jour de mon exiſtence de plus doit naturellement être plus cher à mes yeux que le ſalut de ma patrie, que celui de tout le genre humain. Voilà donc la guerre entre la ſociété & les individus, & ce qui eſt encore plus frappant, voilà une guerre qui, d'a-

près vos principes, ſeroit juſte des deux côtés.

Dans tout ce chapitre, vous ſuppoſez fauſſement que la religion néglige ou détruit même les motifs que peut nous fournir ce monde viſible pour nous exciter à la vertu, & pour nous détourner du crime. Mais outre les récompenſes & les châtimens qu'elle nous montre dans une autre vie, il eſt évident qu'elle fait voir la ſociété armée contre ceux qui la troublent; elle lui apprend à ſentir le prix de leur affection, elle veut qu'il s'eſtime lui-même, qu'il ait l'ambition de mériter l'eſtime des autres, & qu'il ſache que, pour l'obtenir, il faut être vertueux. Il eſt donc abſurde d'oppoſer à la religion ſes propres principes, auxquels, bien loin de les affoiblir, elle ajoûte un poids que la philoſophie athée eſt incapable de leur donner.

" Dans une ſociété bien conſtituée, „ l'homme vertueux n'a rien à crain„ dre ni des hommes ni des Dieux. „ Pour ce qui eſt des hommes, vous

enſeignez dans tout votre ouvrage que les méchans ſont auſſi bien entrés dans le plan de la nature que les gens de bien, que les égaremens de l'eſpece humaine ſont d'une néceſſité phyſique, & qu'il eſt dans l'ordre que le méchant nuiſe à ſes ſemblables, parce que ſon organiſation ou ſa nature le force à nuire. Il n'y a donc point d'eſpérance de voir jamais cette ſociété bien conſtituée ; la néceſſité ne changera point. Nous vivons donc & nous vivrons toujours dans un monde où le vertueux a beaucoup à craindre des hommes. La religion m'en prévient, me munit d'avance contre leurs méchancetés, & m'offre le plus glorieux dédommagement dans un autre monde ; où ils ne pourront plus troubler ma félicité. Votre philoſophie ſuppoſe un monde chimérique ; elle n'eſt donc point applicable à notre état préſent, & vous êtes forcé à m'accorder au moins, que dans un monde où il y a des méchans, & où ils prennent ordinairement le deſſus, l'homme de bien ne ſauroit ſe paſſer de la religion. Sans doute qu'il n'a rien à craindre

de Dieu, dont l'exiſtence ſeule eſt au contraire le principe de ſa fermeté, de ſes eſpérances & de ſon contentement.

Enfin, vous ſuppoſez toujours ce qui eſt en queſtion. Vous voulez remplacer la religion par une bonne éducation, par une bonne morale, par un bon gouvernement, & l'on a prouvé mille fois que l'éducation, la morale & le gouvernement ſont nuls ſans la religion. Il falloit démontrer le contraire, contre tous les légiſlateurs anciens & modernes, contre les ſages de tous les ſiecles, contre l'opinion de l'univers. Dans tous vos projets, vous oubliez totalement le peuple, c'eſt-à-dire la plus grande partie du genre humain. Quelle éducation voulez-vous qu'il reçoive, quand vous aurez banni la religion? Quelle morale lui prêchera-t-on? Si vous croyez de bonne foi que la vôtre eſt à ſa portée, ou qu'elle pourroit le contenir, on eſt tenté de croire que vous n'êtes jamais ſorti de votre cabinet.

3°. Après avoir fait des efforts pour détruire l'immortalité réelle, notre philoſophe veut qu'on anime

l'amour de la vertu par l'eſpérance d'une immortalité imaginaire, c'eſt-à-dire par l'eſpoir de vivre dans la mémoire de la poſtérité. " Heureuſe „ chimere ! dit-il, illuſion ſi douce „ qui ſe réaliſe pour les imaginations „ ardentes, & qui ſe trouve propre „ à faire naître & à ſoutenir l'enthouſiaſ„ me du génie, le courage, la gran„ deur d'ame, les talens, & qui peut „ ſervir quelquefois à contenir les „ excès des hommes puiſſans.

Tout ce que dit l'auteur ſur ce ſujet fait un très-brillant morceau d'éloquence, que je n'entreprendrai point d'analiſer, & qui prouve ſeulement qu'on peut parler très-pompeuſement ſur un être de raiſon. D'ailleurs il n'y a pas de livre au monde où l'on faſſe plus mal-à-propos l'éloge de la gloire immortelle que dans le ſyſtême de la nature, qui ne tend qu'à avilir l'homme, au point d'étouffer en lui toute eſpece d'ambition. L'auteur veut qu'on ôte à l'homme l'eſpérance d'une autre vie, parce qu'à ſon avis elle eſt illuſoire & chimérique ; il prétend que pour le porter à la vertu, il faut lui

propoſer des avantages réels, & pour ainſi dire palpables; il ne veut pas qu'on allume ſon imagination par l'idée des biens que l'avenir lui réſerve. Voilà ce qui a été dit de cent différentes manieres dans le chapitre précédent, & dans pluſieurs autres endroits de l'ouvrage, & cependant il finit par conſeiller l'uſage du deſir de l'immortalité du nom, qui certainement ne préſente aucun avantage palpable. S'il nous faut des illuſions, pourquoi en détruire une qui promet des biens réels, pour lui en ſubſtituer une autre qui ne porte abſolument ſur aucun fondement ſolide, qui s'évanouit dès que la raiſon la contemple de près, & qui n'a de priſe que ſur quelques imaginations ardentes ?

Le preſſentiment de la poſtérité, ou le deſir de vivre dans ſa mémoire, eſt aſſez naturel à l'homme ; j'en conviens. La religion, bien loin de blâmer ou d'étouffer ce précieux inſtinct, l'explique, l'anime & le dirige à ſa véritable deſtination, en le liant étroitement avec le deſir & l'eſpérance d'une immortalité réelle. Mais dans le ſyſ-

tême athée, que peut m'importer l'immortalité de mon nom, & pourquoi reſpecterois-je la mémoire des grands hommes qui ont vécu avant moi? Ces derniers n'ont-ils été que les inſtrumens paſſifs de leurs cerveaux néceſſairement enchaînés au branle univerſel de la matiere? Je les eſtime autant qu'un arbre qui a produit d'excellens fruits; je ne les révere pas plus que toutes les pluies qui, avant ma naiſſance, ont fécondé la terre. Si à la mort mes yeux ſe ferment pour jamais, ſi mes oreilles n'entendront plus, ſi mes idées périſſent avec mon corps, pourquoi voulez-vous que je ſois ſenſible aux honneurs qu'on rendra à mes reſtes inanimés, aux éloges qu'on me donnera quand je n'exiſterai plus? Ce qui peut immortaliſer un nom, ce ſont de grands ſacrifices de l'intérêt perſonnel, de grandes difficultés ſurmontées, le mépris du repos & des charmes d'une vie douce & voluptueuſe. Et je dois renoncer à des avantages réels & préſens, pour courir péniblement après un fantôme léger qui s'échappe; je dois ſacrifier ma

vie à une existence imaginaire ; à un bien que ma raison ne cesse de me représenter comme chimérique. " Insensé, me dit-elle, tu n'es point " fait pour l'immortalité ; renferme " tes vues dans le cercle étroit de ton " existence actuelle, & tâche d'en tirer " des profits réels & sensibles. Ne " porte pas tes regards sur la postérité ; " c'est un monde avec lequel tu ne " soutiens aucun rapport ; ses jugemens " ne t'affecteront pas après ton tré- " pas, au lieu que les peines que tu " te donne ici pour captiver sa bien- " veillance te coûtent des biens réels " dont la perte est irréparable. Que " tout le genre humain périsse, s'il " le faut, pour t'épargner un mo- " ment de douleur. Les orateurs & " les poëtes ont beau dire que le desir " de l'immortalité est la passion des " belles ames ; l'homme qui calcule " & qui sait distinguer la réalité d'un " être fantastique n'est point la dupe " de leurs discours ampoulés. A ses " yeux, le desir de s'immortaliser aux " dépens de tout ce que nous avons

„ de plus cher ne peut être que la paſ-
„ ſion des fous. Détrompe-toi des vai-
„ nes illuſions de ton imagination.
„ Quand même l'immortalité du nom
„ ſeroit deſirable pour le ſage, il s'en
„ faut bien qu'il puiſſe compter ſur
„ elle. Apprend qu'il mourut jadis à
„ Babylone, à Sardes, à Carthage,
„ à Rome & dans tous les endroits
„ de la terre, une foule d'illuſtres ci-
„ toyens, qui, aux dépens de leur re-
„ pos & de leur vie, ont rendu d'écla-
„ tans ſervices à leur patrie, & dont
„ perſonne n'a pourtant ſongé de nous
„ tranſmettre les noms. Des millions
„ de gens de bien ſont oubliés deux
„ jours après leur mort, & ne ſont re-
„ grettés que d'un petit nombre d'a-
„ mis qui bientôt ſe conſolent par des
„ diſtractions. Au reſte, les maux qu'on
„ a fait au genre humain immortali-
„ ſent bien plus ſouvent que la vertu.
„ Les éloges ſont proſtitués aux for-
„ faits éclatans, aux crimes heureux,
„ au faux merveilleux. L'hiſtoire ne
„ nous a preſque conſervé que le nom
„ de ceux qui ont déſolé les nations;

„ les tyrans de la terre font le plus
„ grand nombre de ſes héros. Savoure
„ donc dans une heureuſe apathie, les
„ délices d'une vie qui fait ton ſeul
„ bien, & laiſſe à d'autres la démence
„ de ſemer là où ils ne recueilleront
„ jamais. „

4°. La maniere dont l'auteur juſtifie le ſuicide eſt des plus étranges. " Toutes nos actions, dit-il, n'étant
„ que des effets néceſſaires de cauſes
„ ignorées, celui qui ſe tue ne fait
„ qu'accomplir un arrêt de la nature.
„ Cette nature a travaillé pendant des
„ milliers d'années à former dans le
„ ſein de la terre le fer qui doit tran-
„ cher ſes jours. „ De là on conclut qu'il n'y a rien de blâmable dans le ſuicide.

Si les principes de notre philoſophe ſont vrais, qu'y a-t-il de blâmable dans la conduite de Néron, de Céſar Borgia, de tous les monſtres dont nous déteſtons la mémoire? Ces foibles jouets, dans la main de la néceſſité, n'ont fait qu'accomplir les arrêts d'une nature qui a travaillé pendant des milliers d'années à former dans le ſein de

la terre les poignards, les poisons ns tous les autres instrumens de leue infâmes actions. Cette conséquence ns peut point surprendre le lecteur. Nou avons vu dans les remarques sur le chap. XII, que le système du fataliſme détruit absolument les idées du mérite & du démérite, du vice & de la vertu, de la louange & du blâme.

On a tort de blâmer celui qui se tue; parce qu'il agit par nécessité. On n'a donc pas non plus raison de blâmer aucun crime, ni de louer aucune vertu. L'homme qui en est l'auteur y a été contraint par des causes nécessaires qui ont déterminé sa volonté. Ainsi cette apologie du suicide est en même tems celle des assassins, des voleurs, des libertins, des perfides, des ingrats, enfin de tout ce que le monde moral a de plus détestable.

Je ne comprends pas pourquoi l'auteur se met en peine de chercher encore d'autres excuses pour le suicide. Tout est dit, dès qu'il est impossible qu'une action ne se commette pas. Il

est

eſt ridicule de vouloir juſtifier un homme, de ce qu'ayant été jetté par la fenêtre, il s'eſt caſſé un bras ou une jambe. Auſſi toute l'apologie comparée avec le principe, forme-t-elle un *non-ſens* parfait.

L'homme peut ſortir d'un rang qui ne lui convient pas. Il n'eſt pas queſtion de ce qu'il peut faire; vous venez de nous dire que l'homme qui ſe tue agit néceſſairement, que ſa volonté n'y a point de part. N'eſt-il donc pas abſurde de dire qu'il eſt permis à l'homme de ſe laiſſer entraîner par une force invincible? N'eſt-il pas encore plus abſurde d'encourager l'homme à faire ce que la néceſſité lui rend impoſſible de ne pas faire.

Rien n'invite l'homme à cette démarche tant que la raiſon lui reſte. D'accord. Mais d'après ce principe, la queſtion, s'il eſt permis de ſe priver de la vie, ſe réduit à ſavoir s'il eſt permis d'être fou.

Quittez un monde dans lequel vous ne pouvez être utile ni à vous-même ni aux autres. Où eſt le mortel qui ſe trouve

dans ce cas là, ou qui puiſſe démontrer qu'il s'y trouve? Où eſt le mal contre lequel la raiſon & le tems n'ayent point de remede?

Une ſociété qui ne peut ou ne veut nous procurer aucun bien, perd tous ſes droits ſur nous; une nature qui s'obſtine à nous rendre notre exiſtence malheureuſe, nous ordonne de mourir. On ſuppoſe ici une ſituation qui ne peut jamais exiſter. Sans doute qu'un homme mélancolique ou une tête dérangée peut s'imaginer qu'il ſe trouve dans cet état; mais il eſt ridicule de prouver qu'un fou a le droit d'agir en fou. Une femme infidelle a-t-elle outragé mon cœur? Des amis perfides m'ont-ils lâchement abandonné dans l'adverſité? Si vous ne pouvez ſupporter ces maux, me dit l'auteur, quittez un monde qui déſormais n'eſt plus pour vous qu'un effroyable déſert? Tant que la raiſon me reſtera, je ne dirai d'aucun mal qu'il eſt inſupportable; je ne ceſſerai jamais d'eſpérer. A moins que je ne tombe en démence, je ne croirai pas, par exemple, que dès

qu'une femme a trompé ma tendreſſe, toute la ſociété ne peut ou ne veut plus me procurer aucun bien, ou que la nature entiere s'obſtine à rendre mon exiſtence malheureuſe.

Y a-t-il encore des biens qui vous attachent au monde, rappellez vos forces & oppoſez au deſtin qui vous opprime le courage & les reſſources que la nature vous fournit encore. Pur galimathias! Un homme que le deſtin retient dans cette vie, n'eſt pas dans le cas de s'oppoſer à un deſtin qui veut qu'il en ſorte. Sans doute qu'il ne ſe tuera point tant qu'il eſt des biens qui l'attachent au monde. Vous voulez donc inſpirer du courage à qui n'en a pas beſoin, tandis que vous applaudiſſez à la lâcheté de ceux qui ſe laiſſent emporter par la fougue de leurs paſſions & par la force du moment. C'eſt au malheureux qui ſe perſuade fauſſement que la nature & la ſociété n'ont plus aucun bien pour lui, qu'il faut conſeiller de rappeller ſes forces & de laiſſer aux paſſions le tems de ſe calmer.

Nous blâmons le ſuicide, parce que nous

ne ſaurions nous placer dans la ſituation de ceux qui le commettent. Je plains toujours le ſuicide; mais je ne trouve pas moins qu'il a mal raiſonné, mal calculé, enfin que dupe de ſa mélancolie, il a mal connu ſes véritables intérêts & ſa propre nature. Que nommera-t-on *vice*, ſi ce n'eſt la raiſon ſubjuguée par les paſſions? Et puis-je m'empêcher de blâmer une action vicieuſe? Me faut-il donc le tempérament, l'organiſation, les paſſions & les idées d'un Ravaillac, pour que je ſois en droit de blâmer le meurtrier de Henri IV?

Quels avantages la ſociété pourroit-elle ſe promettre d'un malheureux réduit au déſeſpoir, d'un miſantrope accablé par la triſteſſe, &c. Si donc ce malheureux, ce miſantrope n'avoit pas même envie de ſe détruire, s'il préféroit de continuer à gémir dans ſes ſouffrances, la ſociété auroit, par la même raiſon, le droit de tuer ce membre inutile. Voulez-vous qu'on ſe débaraſſe ſur le champ d'un homme, dès que la triſteſſe le rend incapable de vaquer à ſes af-

faires ; dès que ſes facultés intellectuelles ſe dérangent ; dès qu'il tombe malade & qu'un médecin ou même un charlatan le déclare incurable ? Non, ſans doute ; vous ne le voulez point. On laiſſe au mélancolique le tems de ſe diſtraire & de ſe conſoler ; on eſpere que l'homme dérangé reprendra ſon bon ſens ; on tâche de guérir le malade.

Un jeune Anglois à qui ſon pere avoit refuſé quelque argent, ſe retira dans ſa chambre & ſe caſſa la tête. D'après vos principes, ce brutal a très-bien fait : vous autoriſez l'homme à ſe tuer, dès que la vie (*pour quelque cauſe que ce ſoit*) lui paroît inſupportable. Dans votre langage ce jeune homme a mis ſon bonheur excluſif dans l'argent qu'il ne peut point obtenir ; le refus de ſon pere défigure pour lui le ſpectacle de l'univers ; la nature & la ſociété lui refuſent le bonheur ; il ne peut plus être utile ni à lui-même ni aux autres ; un piſtolet eſt le ſeul ami, le ſeul conſolateur qui lui reſte. Avec tout cela, vous

m'accordez qu'il n'y a que des fous qui ſe privent de la vie ; mais appartient-il donc à un homme raiſonnable, à un bon citoyen, à un philoſophe, de fournir des prétextes aux fous, & d'applaudir aux actes de leur démence ?

On regardera comme dangereuſes des maximes qui autoriſent les malheureux à ſe tuer ; mais ce ne ſont point des maximes qui déterminent les hommes à prendre une ſi violente réſolution. C'eſt donc convenir que ſi des maximes pouvoient retenir une main prête à ſe frapper, ou ſi d'autres maximes étoient capables d'inſpirer aux hommes le mépris de la vie, l'apôtre du ſuicide ſeroit un homme fort dangereux. Cependant peu avant, vous avouez que les principes de la religion ont rendu les peuples de nos contrées moins prodigues de leur vie, & à la fin du chapitre, vous prétendez que votre ſyſtême eſt propre à bannir de nos cœurs les craintes de la mort. Voilà donc des *maximes* dont les unes ſont capables d'empêcher le ſuicide, les autres d'y encourager. Vous avouez

d'un côté que la religion préſerve de la phrénéſie, & de l'autre, vous ſoutenez que la phrénéſie eſt indépendante de toute maxime, étant le réſultat néceſſaire d'un vice dans l'organiſation. La religion nous organiſe-t-elle donc autrement que nous ne le ſommes par la nature ? Si la conduite des hommes ne dépend en aucune maniere de la ſpéculation, à quoi ſerviront tous les conſeils, toutes les maximes dont vous avez rempli votre ouvrage ? Faites l'apologie de tous les crimes, louez le parricide, recommandez les plus ſales voluptés, prêchez toutes les horreurs imaginables, votre excuſe bannale tirée de la néceſſité de nos actions, ſera toujours également bonne.

CHAPITRE XV.

DES INTE'RETS DES HOMMES, OU DES IDE'ES QU'ILS SE FONT DU BONHEUR. L'HOMME NE PEUT ETRE HEUREUX SANS LA VERTU.

PRE'CIS. *Le bonheur eſt le plaiſir continué. Pour qu'un objet nous plaiſe, il faut que les impreſſions qu'il fait ſur nous ſoient analogues à notre organiſation & à notre tempérament; il faut que, ſans fatiguer, épuiſer ou déranger nos organes, il donne à notre machine le degré d'activité dont elle a continuellement beſoin, & que cette action aille toujours en augmentant. La nature des objets & notre conſtitution ne permettent pas que nous puiſſions être heureux ſans interruption, ni qu'un même objet faſſe conſtamment le bonheur d'un même individu, ni qu'un même bonheur puiſſe convenir à tous les hommes. Perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer*

à la félicité de son semblable ; parce que, pour en juger, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes passions, les mêmes opinions. — L'homme ne peut être heureux sans la vertu. Il est vrai qu'elle est presque par-tout haïe, persécutée, opprimée ; mais l'homme de bien n'ambitionne ni les suffrages, ni les récompenses de nos sociétés vicieuses. Cependant, quand nous disons que la vertu est sa propre récompense, nous voulons simplement annoncer qu'elle le seroit dans une société bien constituée. Dans ce monde dépravé, on est forcé de montrer aux hommes, dans une autre vie, les récompenses de la vertu que tout leur rend haïssable dans celle-ci. Le seul bien sur lequel l'homme vertueux peut compter, est la satisfaction intérieure, ou le témoignage de sa bonne conscience.

REMARQUES. 1°. *Si Dieu n'existe pas*, dit Rousseau, *il n'y a que le méchant qui raisonne.* On doit être curieux de voir comment l'auteur tâ-

chera de prouver le contraire, & de montrer que la morale ne ſouffre aucune atteinte des principes du matérialiſme.

Il eſt impoſſible, dit-il, *que les mêmes objets puiſſent plaire à tous les hommes, ou qu'un même bonheur puiſſe leur convenir à tous.* Il remarque que cette différence des goûts réſulte de celle des tempéramens, de l'organiſation, des forces, des idées, des opinions, des habitudes, enfin d'une infinité de circonſtances ſoit phyſiques ſoit morales.

Il s'enſuit que perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable. L'auteur prétend que pour juger du véritable intérêt d'un autre, ou de ce qu'il regarde comme néceſſaire à ſa félicité, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes paſſions, les mêmes opinions.

Ces principes, duement développés, ſont la vraie baſe de la morale. Voilà qui eſt difficile à comprendre. L'intérêt de l'avare eſt d'amaſſer des ri-

cheſſes ; celui du prodigue eſt de les diſſiper ; l'intérêt de l'ambitieux eſt d'obtenir du pouvoir, des titres, des dignités, celui du ſage modeſte eſt de jouir de la tranquillité ; l'intérêt du débauché eſt de ſe livrer ſans choix à toutes ſortes de plaiſirs, celui de l'homme prudent eſt de s'abſtenir de ceux qui lui pourroient nuire ; l'intérêt du méchant eſt de ſatisfaire ſes paſſions à tout prix ; celui de l'homme vertueux eſt de mériter, par ſa conduite, l'amour & l'approbation des autres. Mais quel eſt donc le *véritable intérêt* de l'homme ? En quoi conſiſte le vrai bonheur ? Plaiſante queſtion dans le ſyſtême du matérialiſme ! La nature fait chacun tel qu'il eſt, & il y a autant de véritables intérêts qu'il y a de différentes organiſations. C'eſt mettre en queſtion quelle eſt la meilleure nourriture pour les animaux en général. L'homme de bien qui prétend que le ſage eſt le ſeul heureux, & que le méchant méconnoît ſes véritables intérêts, reſſemble à une brebis qui croit le lion malheureux, parce qu'au

lieu de brouter de l'herbe comme elle, il se nourrit de chair. Il est impossible que le même bonheur puisse convenir à tous, & pour juger de celui de mon semblable, il me faudroit avoir ses yeux, ses organes, ses passions & ses opinions, en un mot il faudroit être lui-même. Pour être heureux, il faut à un Alexandre des empires détruits, des nations baignées dans le sang, des villes réduites en cendre ; à un Diogene il faut un tonneau, & la liberté de paroître bizarre. Lequel des deux est le plus sage? Lequel est dans l'erreur ? Aucun. Si Alexandre avoit l'organisation de Diogene, il seroit philosophe cynique, & ne verroit dans le fils de Philippe que le fou de Macédoine ; si Diogene étoit organisé comme Alexandre, il auroit l'imagination enflammée d'un conquérant, & il trouveroit son bonheur à ravager la terre. Mais Alexandre n'auroit-il pas été plus heureux, s'il s'étoit contenté de gouverner paisiblement son royaume paternel & de faire de bien à ses sujets? Non. Ce bonheur n'étoit point ana-

logue à ſes organes, à ſon tempérament, à ſa nature individuelle ; il ne l'auroit jamais goûté. Vouloir qu'un Alexandre ſoit un Titus, un Marc-Aurele, c'eſt exiger du poirier qu'il porte des roſes, c'eſt dire que le loup devroit chercher ſa félicité dans une paix perpétuelle avec tous les autres animaux.

L'homme ne peut être heureux ſans la vertu. Nous venons de voir combien ce bel axiome eſt abſurde dans la bouche d'un matérialiſte. Si la nature vous a fait le préſent funeſte d'un ſang trop bouillant, d'une imagination trop active, de ces deſirs impétueux qu'on ne peut ſatisfaire ſans troubler le repos de la ſociété, peut-on vous dire ſans inconſéquence que la vertu feroit votre bonheur ? Il eſt naturel que la vertu convienne à un homme organiſé pour elle ; mais il eſt tout auſſi naturel qu'un homme différemment organiſé trouve ſon bien-être dans des objets qui déplaiſent à l'homme vertueux. Ce dernier a bien tort de prétendre que le vicieux eſt dans

l'erreur ; tout comme le méchant ſe perſuade fauſſement que la vertu n'eſt qu'une duperie. Perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable ; chacun vit convenablement à la conſtitution de ſon être ; chacun raiſonne bien par rapport à ſa nature individuelle ; il eſt impoſſible que le même bonheur convienne à tous.

L'auteur a donc beau peindre les charmes de la vertu ; elle ne peut être chere qu'à ceux qui, par une organiſation particuliere, ſont diſpoſés à ſa pratique, & les autres qui en ſeroient gênés dans l'exercice de leurs paſſions ne peuvent que la hair.

J'avoue que par une ſuite néceſſaire des égaremens du genre humain, la vertu mene rarement aux objets dans leſquels le vulgaire fait conſiſter le bonheur.

Il n'eſt que trop vrai que la vertu, loin de procurer le bien-être à ceux qui la pratiquent, les plonge ſouvent dans l'infortune, & met des obſtacles continuels à leur félicité. L'auteur convient qu'on la voit par-tout pri-

vée de récompenſes, haïe, perſécutée, forcée de gémir de l'ingratitude & de l'injuſtice des hommes. Ce qu'il y a d'inconcevable, c'eſt que malgré cet aveu, il prétend que nous puiſions uniquement dans ce monde viſible les motifs d'être vertueux.

Si le vulgaire fait conſiſter ſon bonheur dans des objets qu'il ne peut ſe procurer que par le vice & le crime, par quel motif devroit-il être vertueux? L'auteur ne lui en fournit aucun. Lui dira-t-il que ſes idées ſont fauſſes? Qu'il eſt dans l'erreur? Il ne pourra le faire ſans oublier ſon propre axiome, que perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable.

Mais eſt-il bien vrai que ce bonheur auquel la vertu mene ſi rarement, ne ſauroit être un bien qu'aux yeux du vulgaire? Etre mépriſé, haï, perſécuté, opprimé, privé de récompenſes, doit être un malheur très-réel pour tout homme raiſonnable, dès qu'il eſt prouvé que rien ne le dédommagera des ſacrifices qu'il a fait à la

vertu. L'auteur ne ceſſe de nous repréſenter ce monde comme un ſéjour où tout conſpire à nous rendre le vice avantageux, & non content de montrer à la vertu la perſpective la plus déſolante dans cette vie, il s'efforce de détruire l'eſpérance de ces biens que la religion lui montre dans l'avenir, les ſeuls capables de la ſoutenir & de la fortifier. C'eſt donc après avoir anéanti tous les attraits de la vertu qu'il la recommande, lui qui nous a enſeigné dans un autre endroit de ſon ouvrage (*) " qu'il eſt „ inutile & injuſte de demander à un „ homme d'être vertueux, s'il ne peut „ l'être ſans ſe rendre malheureux. „ Dans ce chapitre-ci, il veut que nous ſoyons vertueux, quoique, dans le monde actuel, la vertu perſécutée & bannie ne trouve aucun des avantages qu'elle eſt en droit d'eſpérer, & ailleurs (*) il prétend " que l'homme, dès que le „ vice le rend heureux, doit aimer le „ vice ; car, dit-il, dès que l'inutilité

(*) *Ch. IX. p. 152.* (**) *ibid.*

& le

„ & le crime ſont honorés & ré-
„ compenſés, quel intérêt trouveroit-
„ il à s'occuper du bonheur de ſes
„ ſemblables, ou à contenir la fougue
„ de ſes paſſions. „ Eſt-ce à un philoſophe de cette école à prononcer ces mots ſacrés : *que ſans la vertu, l'homme ne ſauroit être heureux*?

On eſt tenté de croire que c'eſt par dériſion, quand l'auteur, après avoir dépeint avec les couleurs les plus vives, l'inutilité & les malheurs de la vertu, prétend *qu'elle eſt ſa propre récompenſe*. La page ſuivante, où l'on trouve le commentaire de ces apophthegme, ne fait qu'augmenter ce ſoupçon.
„ Quand nous diſons que la vertu eſt
„ ſa propre récompenſe, nous voulons
„ ſimplement annoncer que dans une
„ ſociété dont les vues ſeroient guidées
„ par la vérité, par l'expérience,
„ par la raiſon, chaque homme con-
„ noîtroit ſes véritables intérêts, & ſe-
„ roit convaincu que, pour ſe rendre
„ ſolidement heureux, il doit s'occuper
„ du bien-être de ſes ſemblables, &

„ mériter leur eſtime, leur tendreſſe „ & leurs ſecours. „ Cela ne dit-il pas clairement que la morale de notre philoſophe ne convient nullement à un homme vivant dans une ſociété où il y a des vices & des déſordres, & qu'elle n'eſt praticable que dans un monde où tout ſeroit vertueux, & par conſéquent dans un monde idéal & chimérique ?

L'auteur ne prétend donc point que, dans la conſtitution préſente des choſes, la vertu eſt ſa propre récompenſe, ni en général que l'on y peut compter ſur ſon utilité. Il veut ſimplement annoncer que ſi tout le monde adoptoit les principes du ſyſtême de la nature, il n'y auroit que des citoyens vertueux, & qu'alors la vertu conduiroit immanquablement au bonheur.

Mais puiſque nous vivons *néceſſairement* dans un monde où il y a tant de méchans, & où le crime juſtifié & couronné par le ſuccès triomphe inſolemment du mérite & de la vertu qu'il outrage, quel mobile nous reſte-t-il our bien faire ? Que l'auteur réponde

pour nous. " L'on eſt forcé de mon-
„ trer à la vertu, dans l'avenir, des ré-
„ compenſes dont elle eſt preſque tou-
„ jours privée dans le monde actuel. „
Il ne voit lui-même point d'autre ex-
pédient, c'eſt-à-dire qu'il reconnoît
la néceſſité de cette même religion
qu'il s'efforce de détruire de fond en
comble.

Que ſert-il de dire qu'on n'auroit
pas beſoin des motifs de la religion
dans une ſociété où chaque homme
exerceroit l'art de ſe rendre heureux
de la félicité des autres? Sans doute.
Mais la queſtion étoit de ſavoir ſi une
telle ſociété eſt poſſible. Faut-il abolir
les loix, parce qu'un peuple de ſages
n'en auroit pas beſoin? Il ne s'agit
point d'un monde idéal; nous parlons
du monde actuel, & celui-là (l'auteur
vient de l'accorder) ne fournit pas
aſſez de motifs à un homme raiſon-
nable pour être vertueux.

La ſeule récompenſe que notre phi-
loſophe croit pouvoir promettre à
l'homme de bien, conſiſte dans la ſa-
tisfaction intérieure & cachée dont nul

pouvoir ſur la terre n'eſt capable de le fruſtrer. A Dieu ne plaiſe que je porte la moindre atteinte à cette divine beauté de la vertu, que l'homme de bien contemple avec un plaiſir raviſſant dans le fond de ſon ame, & qui eſt indépendante de toutes les autres récompenſes. Oui, la vertu eſt belle par ſa nature, & Platon dit très-bien que ſi elle frappoit nos yeux, on auroit des tranſports amoureux pour elle. Mais, hélas! il faut avoir un cœur pour aimer. Combien d'hommes que ſes charmes n'attirent point, combien de ces ames groſſieres qui regardent un tel ſalaire comme trop chétif pour être mis en balance avec l'intérêt préſent & palpable que leur offre le vice? Et ces ames honnêtes, ces hommes rares que la nature a rendu ſenſibles à ces beautés tranſcendantes, ſeront-ils aſſez forts lorſque le ſervice de la vertu leur demandera le ſacrifice de leurs penchans les plus doux, de leurs ſentimens les plus tendres, de leur liberté, de leur vie même? Soyons de bonne foi, & n'exagérons point les ſecours que

la vertu peut tirer de ſon ſeul & propre fond. Son enthouſiaſme eſt noble & grand, mais il n'eſt ni fréquent ni ſolide. Un cœur ſenſible peut ſe paſſionner pour la vertu, comme on ſe paſſionne pour une belle femme. On s'interdit pendant quelque tems toute idée intéreſſée, tout appétit ſenſuel; on croit aimer le beau pour lui-même. Mais tout amour eſt-il autre choſe, en derniere analyſe, que le deſir de la poſſeſſion? Détruiſez toute eſpérance dans le cœur d'un amant, montrez-lui qu'il adore une ingrate, & l'amour s'évanouira. Malheur à la vertu qui n'a pour baſe qu'un certain *je ne ſais quoi* de beau & de parfait; elle aura tous les ſymptômes de l'amour des ſexes. Les momens où l'on réfléchit, où l'on calcule, ſont toujours funeſtes aux paſſions; elles s'évanouiſſent dès qu'on les analyſe.

L'eſtime de ſoi-même, dit notre auteur, *eſt un ſentiment ridicule lorſqu'elle n'eſt point fondée*. Mais dès que je crois que mes bonnes qualités ne ſont que les ſuites néceſſaires de mon organi-

ſation modifiée par des circonſtances qui n'ont nullement dépendu de moi, ſur quoi ſe fonderoit l'eſtime de moi-même? Qu'eſt-ce qu'une machine qui rentre avec plaiſir en elle-même, qui ſe reſpecte, qui ſent ſa propre dignité?

L'homme de bien acquiert des droits ſur l'eſtime de ceux même dont la conduite eſt oppoſée à la ſienne. Oui, autant que ſes vertus s'accordent avec leurs intérêts. L'orgueilleux aime à voir l'humilité dans les autres, parce qu'elle ne l'incommode pas dans ſon chemin; il eſt naturel qu'un avare aime un homme libéral. Mais cette conſidération eſt-elle propre à nous exciter à la vertu? Cette eſtime n'eſt-elle pas plutôt une inſulte qu'une récompenſe deſirable? Dès que la vertu s'oppoſe aux deſſeins du méchant, dès qu'elle le trouble dans ſon bonheur, il eſt impoſſible qu'il l'aime ou qu'il la reſpecte. Elle eſt à ſes yeux ce que le crime eſt aux yeux de l'homme de bien: contraire à ſes intérêts.

L'homme de bien ne peut jamais être complettement malheureux. L'auteur ou-

blie que, dans le chapitre précédent, il a ſoutenu, " que le ſuicide eſt une „ reſſource qu'il ne faut point ôter à „ la vertu opprimée que l'injuſtice des „ hommes réduit ſouvent au déſeſ- „ poir. " Or pour qu'un homme ſe prive de la vie, il faut, d'après l'auteur lui-même, que rien au monde ne ſoit capable de le réjouir, qu'il ſuccombe ſous l'excès du malheur, & que l'exiſtence ſoit devenue pour lui un mal inſupportable.

Les ſentences de l'auteur ſont belles, mais aucune ne peut ſe concilier avec ſon ſyſtême. Tranſplantées de la religion dans le ſol du matérialiſme, elles dégénerent. Dans quel ſens l'auteur peut-il dire que l'homme de bien quand il eſt abandonné de tout l'univers, *ſe conſole par la confiance qu'il a dans la juſtice de ſa cauſe ?*

Je ne vois pas d'ailleurs pourquoi l'homme vertueux en diſgrace & ſans Dieu devroit être moins malheureux que le méchant diſgracié. Tous les deux ſont également dans le cas de maudire une nature qui les a organiſés

de maniere à ne point pouvoir ſe coordonner avec la ſociété. Ne me dites point que le premier ſent ſa propre dignité, au lieu que l'autre ne trouve au fond de ſon cœur que des regrets & des remords. Tout cela eſt dépourvû de ſens dans le ſyſtême du matérialiſme, où il n'y a ni mérite ni démérite, ni honte, ni remords (*).

C'eſt ainſi qu'on nous prouve que l'homme ne peut ſe rendre heureux que par la vertu ; ou plutôt c'eſt ainſi que l'auteur nous démontre que le philoſophe athée tombe d'une contradiction dans l'autre, dès qu'il ſe met à moraliſer.

2°. L'auteur bien loin d'avoir prouvé l'inutilité de la religion, a montré au contraire que ſans les motifs religieux, il ſeroit déraiſonnable d'exhorter indifféremment tous les hommes à la pratique de la vertu. " Pour que l'homme fut vertueux, (dit-il p. 151) il „ faudroit que l'opinion publique & „ l'exemple lui montraſſent la vertu „ comme l'objet le plus digne d'eſti-

(*) Voyez les remarques ſur les ch. XI. & XII.

„ me; que le gouvernement la récom-
„ pensât fidélement; que la gloire l'ac-
„ compagnât *toujours*; que le crime
„ & le vice fussent *constamment* mé-
„ prisés & punis.„ Ces conditions ne se trouvant point dans ce monde actuel, & ne pouvant s'y trouver, il est clair que, suivant lui, il est injuste & absurde de nous demander d'être vertueux.

Quelle est donc la morale praticable dans ce monde tel qu'il est, s'il n'y a après cette vie ni récompense, ni punition, en un mot, si le système de la nature est conforme à la vérité? En voici un échantillon que je tirerai principalement du chap. XI. p. 201. & suiv. qui découle géométriquement des principes de l'auteur, au lieu que cette vertu, qu'on nous prêche dans le chap. XV. en est l'inconséquence la plus bizarre. — N'étant point le maître de ne pas desirer un objet qui nécessairement me paroît desirable, ni de résister à mes desirs, ni de faire usage de mon expérience & de ma raison, il est ridicule de me proposer des regles de conduite. Je ne puis faire

réflexion aux conſéquences de mes actions, lorſque mon ame eſt entraînée par une paſſion très-vive, qui dépend de mon organiſation & des cauſes qui la modifient malgré moi & à mon inſçu. Il eſt abſurde de dire qu'il faut contracter l'habitude de mettre un frein à ſes deſirs. Si ma nature n'eſt pas ſuſceptible d'être ainſi modifiée, mon ſang bouillant, mon imagination fougueuſe ne me permettront pas de faire & d'appliquer des expériences bien exactes au moment où j'en ai beſoin. Outre cela l'éducation, l'exemple, les idées qu'on m'a inſpirées me font chérir & deſirer les objets que les moraliſtes me défendent. C'eſt en vain qu'ils me diſent que le rang, les honneurs, le pouvoir ne ſont pas toujours des avantages deſirables. Ne vois-je pas mes concitoyens les envier & leur ſacrifier ce qu'ils ont de plus cher? Je ne connois pas de plus grand malheur que de languir dans le mépris & de ramper ſous l'oppreſſion. Vous ne voulez pas que j'aime l'argent & que je tâche d'en acquérir à tout prix? Eh! tout ne

me dit-il pas dans ce monde que l'argent eſt le plus grand des biens, qu'il ſuffit pour rendre heureux? Ne vois-je pas que ceux qui ſe ſont enrichis, même par les moyens condamnés par la morale, ſont chéris, conſidérés, reſpectés ? On ne veut pas que je ſois voluptueux. Mais ſuis-je donc le maître de mon tempérament qui ſans ceſſe me ſollicite au plaiſir? Vous appellez mes plaiſirs honteux; mais dans la nation où je vis, je vois les hommes les plus déréglés au faîte des honneurs; je ne vois rougir de l'adultere tout au plus que l'époux qu'on outrage; je vois les hommes faire trophée de leurs débauches & de leur libertinage. La vertu ne ſeroit donc dans ce monde qu'un ſacrifice douloureux du bonheur, tandis que le vice & le crime ſont perpétuellement couronnés, eſtimés, récompenſés, & que les plus grands déſordres ne ſont punis que dans ceux qui ſont trop foibles ou trop mal-adroits pour les commettre impunément. Pour que l'homme fut vertueux, il faudroit qu'il

trouvât des avantages à l'être. Dans ce monde-ci, tout conſpire à nous prouver que, pour être heureux, il faut être méchant. Les bonnes gens auxquels la nature a fait le préſent funeſte d'une organiſation vertueuſe, ces machines montées de maniere à être la dupe des gens qui raiſonnent, me vantent je ne ſais quelle ſatisfaction intérieure, & me diſent que le méchant eſt accablé de remords continuels. Ils ne conſidérent pas (*) que nos remords ainſi que nos idées de la décence, de la vertu, de la juſtice, &c. ne ſont que des ſuites néceſſaires de notre tempérament modifié par la ſociété ou nous vivons, & que, par conſéquent, on ne peut avoir ni honte ni remords des actions qu'on voit approuvées & pratiquées par tout le monde, &c. — Voyez la derniere remarque de cette premiere partie.

(*) Voyez ch. XII. p. 238.

CHAPITRE XVI.

LES ERREURS DES HOMMES SUR CE QUI CONSTITUE LE BONHEUR, SONT LA VRAIE SOURCE DE LEURS MAUX. DES VAINS REMEDES QU'ON A VOULU LEUR APPLIQUER.

PRE'CIS. *Le bonheur de l'homme ne réſultera jamais que de l'accord de ſes deſirs avec les circonſtances. C'eſt à l'erreur que ſont dûs tous les maux dont la race humaine eſt accablée. La* religion *fait trembler l'homme ſans fruit, & remplit ſon eſprit de chimeres qui l'empêchent de chercher ſon bonheur préſent. Les nations ne connoiſſent point les vrais fondemens de* l'autorité, *qui ne peut être établie que ſur le bonheur qu'elle peut nous procurer. La* morale *eſt fondée ſur des rapports chimériques entre l'homme & un être ſuprême, au lieu qu'on devroit l'établir ſur notre nature & ſur celle des êtres qui nous environnent. S'il eſt un remede général*

que l'on puiſſe appliquer aux maladies diverſifiées & compliquées des hommes, c'eſt la vérité qu'il faut puiſer dans la nature. — A la vue de tous les maux tant phyſiques que moraux qui nous aſſiegent de toutes parts, on ſe défend à peine de cette idée, que l'infortune eſt l'appanage de notre eſpece. Cependant, ſi nous jettons un coup-d'œil impartial ſur la race humaine, nous y trouvons un plus grand nombre de biens que de maux. Nul homme n'eſt heureux en maſſe, mais il l'eſt en détail.

REMARQUES. 1°. J'ai peu à dire ſur ce chapitre. L'auteur n'y paroît qu'en orateur. Il faudroit des volumes de philoſophie pour examiner dix-huit pages d'une déclamation qui parcourt rapidement une infinité d'objets, n'en analyſe aucun, & au lieu de parler à l'eſprit, ne tend qu'à échauffer l'imagination.

Sans doute que les erreurs des hommes ſur ce qui conſtitue le bonheur, ſont la vraie ſource d'une grande

partie de nos maux. Mais d'après le ſyſtême de la nature, ces erreurs ſont involontaires; elles dépendent des décrets irrévocables de la néceſſité; & dans tous les inſtans de notre vie, nous ſommes pouſſés, malgré nous & à notre inſçu, par des cauſes imperceptibles, & entraînés par elles à préférer le plaiſir du moment à un bonheur durable. Il eſt donc injuſte de nous reprocher nos écarts, & ridicule de vouloir apporter des remedes à un mal néceſſaire.

Comment l'auteur peut-il dire que nous cherchons un *faux bonheur*, lui qui a ſoutenu dans le chapitre précédent, que perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable?

Perſonne n'ignore " que le bon-
„ heur de l'homme ne réſulte jamais
„ que de l'accord de ſes deſirs avec
„ les circonſtances. „ Mais ſi mes deſirs ſont le réſultat néceſſaire des élémens phyſiques de ma conſtitution, & ſi ces deſirs, malheureuſement ne s'accordent pas avec les cir-

conſtances où la néceſſité m'a placé, à quoi peut me ſervir la morale de l'auteur. De plus, on nous dit dans le chapitre précédent, " que par une loi „ irrévocable du deſtin, les hommes „ ſont forcés d'être mécontens de leur „ ſort. „ Il eſt donc impoſſible que nos deſirs s'accordent jamais avec nos circonſtances, & le bonheur, par conſéquent, eſt en contradiction avec une loi irrévocable du deſtin.

Au reſte, il eſt ridicule de déclamer pompeuſement cette vérité triviale, que pour être heureux, il faut être content de ſon ſort. Perſonne n'en doute. Le bonheur & le contentement ſont ſynonimes; mais on trouve ſi difficile de ſe donner le dernier en dépit des circonſtances !

2°. Eſt-il vrai *que les erreurs des hommes ſur ce qui conſtitue le bonheur ſont la ſource de tous leurs maux* ? Il eſt d'abord clair qu'une grande partie des maux phyſiques qui affligent le genre humain ſont indépendans de nos ſpéculations, & que par conſéquent on

on peut être malheureux avec les meilleures idées sur ce qui constitue le bonheur. Le désastre de Lisbonne a été sans doute un très-grand mal; mais qui voudra l'attribuer aux erreurs de ses habitans? Diriez-vous qu'un homme tourmenté d'une maladie douloureuse ne pousse des soupirs, ne gémit, ne crie que parce qu'il a de fausses idées du vrai bonheur?

Le mal physique, en grande partie, n'est donc point compris sous la proposition générale de l'auteur. Mais quand même nous le mettrions de côté, je nie encore que tous les malheurs de l'homme viennent de ses fausses idées sur le vrai bonheur. Tant que l'homme n'est pas maître de toutes les circonstances (& il est impossible qu'il le soit jamais) tout éclairé que vous le supposerez d'ailleurs sur ses véritables intérêts, il y aura toujours un grand nombre de malheureux. Les intérêts des hommes s'entrechoqueront toujours &, dans cette collision générale, les uns seront arrêtés, les autres

détournés de leur direction, & forcés d'aller vers un but qui ne leur convient pas.

Que me ſert-il d'avoir des idées vraies de ce qui conſtitue le bonheur, tandis que les troupes de l'ennemi ravagent mes champs & réduiſent ma demeure en cendres, ou tandis qu'un tyran me charge de fers & me laiſſe pourrir dans un cachot ? En ſuis-je moins malheureux ?

Ce qu'il y a de vrai dans la theſe de l'auteur, c'eſt que dans la pourſuite du bonheur, les hommes ſont très-ſouvent les dupes de l'apparence, ou qu'ils calculent mal leurs véritables intérêts. Mais ce n'eſt point là la ſeule cauſe de nos malheurs.

3°. Notre philoſophe pouſſe ſa haine contre la religion juſqu'à vouloir la faire paſſer pour la cauſe de tous nos maux. " Si nous conſultons l'expé-„ rience, dit-il, nous verrons que c'eſt „ dans les illuſions des opinions ſa-„ crées, que nous devons chercher „ la ſource véritable de cette foule de „ maux dont nous voyons par-tout „ le genre humain accablé. „ Il eſt im-

possible qu'en formant cette accusation, il se soit compris lui-même. Quoi ! Sans la religion il n'y auroit ni tremblemens de terre, ni orages, ni grêles, ni guerres, ni pestes, ni famines, ni maladies, ni chagrins ! Quoi ! Sans la religion, il n'y auroit plus de passions nuisibles à l'individu & à la société ! On ne trouveroit parmi les hommes ni avarice, ni libertinage, ni intempérance, ni dureté, ni en général aucun vice ! Apparemment que l'auteur a voulu dire, après tant d'autres écrivains, que la religion a causé un grand nombre de maux. On peut lui accorder que, de tout tems, on a su couvrir du manteau de la religion toutes sortes de forfaits ; que la superstition est un monstre aussi hideux que funeste ; que l'idée d'un fanatique persécuteur & sanguinaire fait frémir. Mais quoiqu'il se commette des crimes malgré la raison, la morale & les loix, en faut-il conclure que la raison, la morale & les loix sont la source de nos maux ? Rien de plus injuste que d'imputer à la religion, en général, les dogmes

inſenſés de quelques docteurs myſtiques, la doctrine ſcandaleuſe de toutes les ſuperſtitions, & les paſſions de ceux qui, ſous le maſque de la religion, ſe ſont livrés au crime.

Il n'eſt pas vrai, " que la religion „ nous enſeigne que la ſtupidité, le „ renoncement à la raiſon, l'engour- „ diſſement de l'eſprit, l'abjection de „ l'ame, ſont de ſûrs moyens d'obtenir „ l'éternelle félicité. „ Si l'auteur parle de la religion en général, il ſoutient que la croyance d'un être ſuprême, rémunerateur de la vertu ou de la grandeur d'ame, vengeur du crime ou de l'abjection, rend néceſſairement l'homme ſtupide, déraiſonnable & abject; ce qui eſt une contradiction dans les termes. Parle-t-il d'une ſecte particuliere? Il falloit la nommer, & prouver l'accuſation par ſes dogmes. On lui abandonneroit ſans ſcrupule des doctrines nuiſibles à la vertu, ou indignes de la croyance d'un homme ſenſé.

Après la religion, l'auteur trouve que nos gouvernemens ſont une

ſource principale de nos maux. Je renvoie le lecteur à ce que j'ai dit ſur cette matiere ſous le chap. IX.

En parcourant le tableau de la religion & du gouvernement, tel que l'auteur nous le trace, on ſe demande ſans ceſſe dans quelle religion il a été élevé, & ſous quel gouvernement il a vécu ? Je n'ai point d'idée de cette religion qui, à ce qu'il prétend, nous tient ce langage inſenſé. " Mortels ! „ vous êtes nés pour le malheur ; l'au„ teur de votre exiſtence vous deſtina „ pour l'infortune ; entrez donc dans „ ſes vues & rendez-vous malheu„ reux. „ Si des ſuperſtitieux atrabilaires & nourris de mélancolie ſont allés juſqu'à dire de pareilles horreurs, faut-il les donner pour la croyance des nations ? L'auteur ne voit dans les chefs des nations que des monſtres infernaux, des méchans privilégiés ; d'un autre côté il nous peint les nations comme un amas de vils eſclaves rampant devant des deſpotes imbécilles ou furieux, & reſpectant follement les inſtrumens de leur miſere. Quelle im-

preſſion veut-il que de telles déclamations outrées faſſent ſur l'eſprit d'un homme ſenſé ? Elles ſont trop viſiblement dictées par une imagination échauffée, & ne choquent pas moins la vérité que la décence.

L'auteur remarque fort bien dans un autre endroit, " qu'aucun gouvernement ne peut ſe flatter de contenter „ les fantaiſies inſatiables de quelques „ citoyens oiſifs, qui ne ſavent qu'imaginer pour calmer leurs ennuis. „ Quel moyen, par exemple, de contenter la fantaiſie noire d'un philoſophe de l'eſpece de notre auteur ?

Il prétend encore que la religion eſt inutile : " parce que ſa voix ne peut „ ſe faire entendre dans le tumulte „ des ſociétés, où tout crie à l'homme „ qu'il ne peut ſe rendre heureux ſans „ nuire à ſes ſemblables. „ Un tel argument prouve avec autant de force que la raiſon eſt une faculté tout-à-fait inutile à l'homme, parce qu'il y a des tems où ſa voix eſt étouffée par les paſſions. Les vaines clameurs de notre philoſophe, qui nous exhorte

tant à être vertueux, ſe feront-elles donc mieux entendre dans une ſociété qui tâche de nous rendre la vertu ſi incommode & ſi haiſſable?

" Dans l'obſervation de leurs de-
„ voirs, la religion ne fit voir aux
„ mortels que le cruel ſacrifice de ce
„ qu'ils ont de plus cher, & jamais
„ elle ne leur donna des motifs réels
„ pour faire ce ſacrifice. „ Comme ſi l'auteur avoit inventé un ſeul motif pour la vertu, qu'on ne trouve pas dans tous nos traités de morale & de religion. Il n'y a que cette différence que les motifs de l'athée ſont ou inſuffiſans ou inconſéquens à ſon ſyſtême, & que ceux de la religion ſont plus forts & en plus grand nombre.

4°. *Ce n'eſt point la nature qui nous rendit malheureux, c'eſt uniquement à l'erreur que ſont dûs tous nos maux.* Dans le ſyſtême du fataliſme, nos erreurs ſont auſſi bien l'ouvrage de la nature que les feuilles des arbres ou la fragilité du verre. Le mal phyſique & le mal moral ſont dûs à la néceſſité des choſes. Nos erreurs ſont les ré-

ſultats phyſiques de notre organiſation, & des idées que d'autres nous ont communiquées ; ces idées ont encore été les effets néceſſaires de l'organiſation de ceux de qui nous les tenons, & ainſi de ſuite à l'infini. C'eſt un cercle éternel de cauſes & d'effets néceſſaires. Il n'y a donc pas du bon ſens à dire aux mortels, à ces inſtrumens paſſifs entre les mains de la néceſſité : *ce n'eſt point la nature, c'eſt vous qui vous rendez malheureux.*

5°. L'humeur noire de l'auteur ſe calme pour quelques momens vers la fin du chapitre. Précédemment il n'avoit vu ſur la face de ce globe que des monſtres & des malheureux ; ici il nous prie de jetter un coup d'œil impartial ſur la race humaine, & de reconnoître avec lui qu'on y trouve un plus grand nombre de biens que de maux. Il avoue qu'on voit, au moins quelquefois, des ſouverains animés de la noble ambition de rendre les nations floriſſantes & fortunées. Il nous dit que chaque condition a ſes plaiſirs ; que le pauvre lui-même n'eſt point

exclu du bonheur ; que la nature n'a pas été une marâtre pour le plus grand nombre de ſes enfans ; que tout homme eſt heureux en détail quoiqu'il ne le ſoit pas en maſſe. L'habitude, continue-t-il, nous rend nos peines légeres ; la douleur ſuſpendue devient une vraie jouiſſance ; chaque beſoin eſt un plaiſir au moment où il ſe ſatisfait ; l'abſence du chagrin & de la maladie eſt un état heureux, dont nous jouiſſons ſourdement & ſans nous en appercevoir ; l'eſpérance, qui rarement nous abandonne, nous aide à ſupporter les maux les plus cruels. Il ajoute que ſi nous étions plus juſtes en nous rendant compte de nos plaiſirs & de nos peines, nous reconnoîtrions que la ſomme des premiers excede de beaucoup celle des derniers.

Pénétrés de la vérité de ces réflexions, nous ne pouvons qu'y applaudir, & nous ne ſommes frappés que du contraſte qu'elles font avec les tableaux effrayans de nos miſeres, que l'auteur nous a donnés juſqu'ici, & dont il va encore charger les couleurs dans la ſuite.

Nous croyons avec lui que le *ſouverain bien* n'eſt qu'une chimere ſemblable à cette panacée que quelques adeptes ont voulu faire paſſer pour le remede univerſel. Une ſuite non interrompue de plaiſirs eſt incompatible avec nos organes, avec notre deſtination, avec la nature des choſes, avec les intérêts du tout. Mais dès qu'il eſt reconnu que la ſomme des biens ſurpaſſe de beaucoup celle de nos maux, il eſt inſenſé de dire que l'infortune eſt l'appanage de l'homme, & que ce monde n'eſt fait que pour raſſembler des malheureux.

Impoſons donc un ſilence éternel à ces philoſophes & à ces fanatiques, qui exagerent le nombre & l'intenſité de nos maux, pour nous vendre leurs mauvaiſes drogues, propres plutôt à les aigrir & à les déſeſperer qu'à les guérir. L'auteur a employé la plus grande partie de ſon ouvrage à repréſenter ce monde comme un cachot effroyable rempli de bourreaux, d'impoſteurs, de criminels & d'imbécilles. Il faut lire, pour s'en convaincre,

dans le livre même, ces déclamations lugubres & énormes qu'il nous a été impoſſible de conſerver dans les précis. Philoſophe ingrat ! Médecin aveugle ! En détruiſant la religion, & avec elle l'eſpérance, ce baume ſouverain de tous les maux, vous ne faites que rendre nos maladies plus envenimées, plus dangereuſes, plus incurables.

CHAPITRE XVII.

DES IDE'ES VRAIES OU FONDE'ES SUR LA NATURE SONT LES SEULS REMEDES AUX MAUX DES HOMMES.

PRE'CIS. *La plupart des préceptes que la religion nous donne ſont auſſi ridicules qu'impoſſibles à pratiquer. En nous interdiſant les paſſions, elle nous défend d'être hommes. Bien loin de chercher à détruire les paſſions, il faut tâcher de les diriger & de balancer celles qui ſont nuiſibles par celles qui*

ſont utiles à la ſociété. Il faut corriger les vices des hommes par l'éducation, par l'opinion publique, par le gouvernement. C'eſt alors qu'un bien-être véritable les attachera à la vertu; mais dans l'état préſent de la ſociété, où tout concourt à nous rendre le vice aimable, la raiſon & la morale ne pourront jamais rien ſur les hommes. — Les ſources principales de nos erreurs ſont les dogmes de l'immatérialité, de la liberté & de l'immortalité de l'ame.

REMARQUES. 1°. On ne peut pas imputer à la religion, ſans la calomnier, qu'elle interdit aux hommes les paſſions. Le précepte d'être impaſſible appartient à la philoſophie des Stoïciens, & les docteurs de cette ſecte n'ont point appuyé leur morale ſur des principes religieux. Tandis qu'ils regardoient toutes les queſtions ſur la divinité & ſur l'ame, comme indifférentes pour la conduite des mœurs, & qu'ils bornoient toutes leurs vues à l'exiſtence préſente, il trouvoient des avantages à vouloir détruire en eux-

mêmes toute ſenſibilité, anéantir l'effet de tous les objets extérieurs, & être exempts du malheur au prix de n'être affectés d'aucun plaiſir.

La religion, bien loin de donner dans les chimeres impraticables des Stoïciens, nous preſcrit la modération de nos deſirs, tâche de diriger nos paſſions, nous avertit de ne point nous laiſſer tromper par les apparences, & ne fait en général qu'ajouter de nouveaux motifs aux préceptes de la raiſon. S'il y a des hommes qui font conſiſter leur vertu à jeûner, à ſe macérer, à s'abſtenir des plaiſirs les plus honnêtes, à fuir la ſociété, à s'infliger des tourmens volontaires, enfin à contredire la nature, ils ſont ou à plaindre, comme des gens qui ſe trouvent dans l'erreur la plus déplorable, ou à déteſter comme des impoſteurs.

La religion nous recommande, il eſt vrai, dans de certains cas, des abſtinences, comme des moyens de nous corriger plus facilement de nos défauts, ou de nous acquitter plus parfaitement de nos devoirs eſſentiels; mais

non comme des actions d'un mérite intrinſéque, ou vertueuſes en elles-mêmes. La raiſon ne peut point être choquée de cette morale que les ſages de tous les tems & de tous les pays ont approuvée par leur exemple & par leur doctrine. Vous trouverez parmi les Indiens, les Japonois, les Mahométans, les Juifs & les Chrétiens, des gens qui, d'après leurs ſuperſtitions, offrent à l'être ſuprême leurs abſtinences & leurs mortifications, comme un équivalent des vertus qui leur manquent, ou comme une réparation des crimes qu'ils ſe reprochent, des gens qui ſe rendent malheureux pour plaire à une divinité qui les a créés pour le bonheur. Mais cette triſte vérité prouve-t-elle autre choſe ſinon que la ſuperſtition eſt un ſyſtême abominable, auſſi deſtructif du ſens commun que de la religion, auſſi nuiſible à la ſociété qu'à l'individu.

2°. La religion veut que nous réglions nos paſſions. L'auteur trouve encore que c'eſt un précepte auſſi ridicule qu'impraticable. " C'eſt, dit-

„ il, nous conſeiller de changer notre „ organiſation; c'eſt ordonner à notre „ ſang de couler plus lentement, à la „ nature de nos fluides de s'altérer.„ Il ne voit pas que ces objections attaquent en général toute regle de conduite, & par conſéquent elles tendent à détruire la morale du philoſophe, auſſi bien que celle de la religion. Qu'il eſt donc ridicule à vous de me dire à la fin de ce premier volume: „ O homme, ſois tempérant, mo- „ déré, raiſonnable; — ne ſois point „ prodigue du plaiſir; — abſtiens-toi „ de tout ce qui peut nuire à toi- „ même & aux autres; — ſois vraiment „ intelligent; — ſois vertueux.„ Vous voulez donc, tout comme la religion, que je gouverne mes penchans, que je réſiſte aux attraits du vice, que je modere mes paſſions. Tant il eſt vrai qu'il eſt impoſſible d'être athée & moraliſte à la fois.

3°. L'auteur reproche aux moraliſtes de n'avoir pas fait attention qu'un être intelligent ne peut jamais perdre de vue ſon intérêt réel ou fic-

tif, que les desirs nous sont naturels, que l'habitude enracine les passions, que l'éducation les seme dans les cœurs, que les vices du gouvernement les fortifient, que l'opinion publique les approuve, que pour rendre l'homme vertueux, il faut lui montrer ses véritables intérêts attachés à la pratique de la vertu. On nous donne toutes ces remarques pour nouvelles. Il ne tient qu'à nous de croire que notre philosophe en est le premier inventeur, & de recevoir humblement les reproches amers qu'il nous fait de lui avoir laissé la gloire de ces découvertes. Mais y a-t-il donc un seul livre de morale, où ces mêmes vérités ne soient rebattues sans cesse ? Y a-t-il un tems où elles ayent été ignorées ? La morale vulgaire & la religion sont-elles en contradiction avec une seule de ces réflexions, qui sont vraiment triviales ?

4°. Notre philosophe trouve que la morale de la religion est impraticable, dans un monde où l'homme se

sent

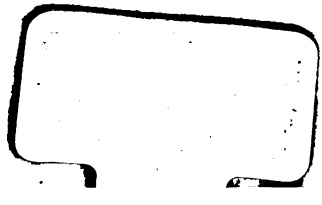
ſent preſque toujours intéreſſé à être méchant. On pourra donc encore moins pratiquer celle du ſyſtême de la nature, qui nous recommande ſans ceſſe & avec beaucoup moins de motifs, les mêmes vertus dont la religion nous impoſe le devoir.

Suppoſons qu'il viendra un tems où toutes les vues de la ſociété ſeront guidées par la vérité, par l'expérience & par la raiſon, où tous les hommes ſeront bien élevés, où chacun connoîtra ſes véritables intérêts, où l'on ne verra que de bons exemples, où il ſera impoſſible au vice de proſpérer, où les chefs des nations récompenſeront toutes les vertus & puniront tous les vices, où l'opinion publique mépriſera & condamnera toutes les méchancetés, où il faudra être vertueux pour être riche, puiſſant, conſidéré. C'eſt alors, ſuivant l'auteur, que la morale ne ſera plus une ſcience vague ſtérile & impraticable. Diſons mieux, que dans un tel monde on n'auroit plus beſoin d'aucune morale,

tout comme dans une ſociété où il n'y auroit jamais de maladie, on ſe paſſeroit des apothicaires & des médecins. Mais puiſque, ſuivant toutes les apparences, nous ſommes encore bien éloignés de ce ſiecle d'or, quelle morale prêchera-t-on en attendant, dans un monde où l'on ſe ſent ſi ſouvent intéreſſé à être méchant? Exhortera-t-on les hommes à faire ce que leur inſpireront leurs paſſions, leurs habitudes, leurs tempéramens? Dira-t-on à l'ambitieux de briguer les honneurs à tout prix, parce que tout conſpire à les lui montrer comme le comble de la félicité? Conſeillera-t-on au voluptueux de ne point réſiſter au torrent de ſes deſirs, parce qu'il eſt auſſi impoſſible de renoncer à ſes habitudes que de changer les traits de ſon viſage, ou d'altérer la nature des fluides qui circulent dans ſon corps? Bannira-t-on la vertu de nos cœurs, parce qu'elle eſt ſi ſouvent privée des récompenſes qu'elle étoit en droit d'attendre, & parce que loin de procurer

le bien-être à ceux qui la pratiquent ; elle les plonge ſouvent dans l'infortune, & met des obſtacles continuels a leur félicité ? Ceſſera-t-on de recommander la modération des paſſions, parce que c'eſt autant qu'ordonner à notre ſang de couler plus lentement ?

Fin de la premiere partie.

Pythagoras
25.3.1989
[VOLT.]
4 vols.

882972